

MARIO CAPONNETTO
CON LA COLABORACIÓN DE
MARÍA CRISTINA MAZZONI

ANTROPOLOGÍA MÉDICA

MARIO CAPONNETTO

Con la colaboración de María Cristina Mazzoni

ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Antecedentes históricos, epistemología, teoría antropológica y contenido temático

Mar del Plata

2020

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA ANTROPOLÓGICA

Prólogo

En el año 1992 apareció mi libro *El hombre y la medicina. Introducción a la antropología médica*, una obra preliminar y breve cuyo objeto no era desarrollar extensamente ni en profundidad el tema abordado sino tan sólo establecer algunos hitos primeros, una suerte de propedéutica de un estudio más amplio. Por eso concluía en aquella ocasión que era mi propósito ofrecer en el futuro una obra más vasta[1]. Han pasado casi tres décadas de aquel entonces sin que la obra prometida viera la luz. Sin embargo este largo silencio no significó, de ninguna manera, el abandono de la tarea propuesta. Por el contario, continué mis investigaciones profundizando cada uno de los tópicos de esta fascinante disciplina en una permanente frecuentación de los textos sobre todo en lo que respecta a la lectura constante de Tomás de Aquino que ha sido el guía y la inspiración de todas mis indagaciones.

En el curso de estos años ocurrió un hecho que fue decisivo para la realización de mi trabajo: la inauguración, en 2010, de la Facultad de Medicina de la Universidad Fasta, de Mar del Plata, cuyas autoridades me honraron con su confianza encomendándome la titularidad de una cátedra de Antropología Médica que, de acuerdo con el plan de estudios, debía comenzar sus actividades en el quinto año de la carrera. En tanto llegaba el momento de inaugurar dicha cátedra tuve ocasión, en calidad de profesor asociado, de colaborar en el dictado de dos asignaturas: Antropología Filosófica, en primer año, cuya titularidad estaba y sigue estando a cargo la profesora María Cristina Mazzoni, y Ética Fundamental y Social, en tercer año, a cargo entonces como hoy del licenciado Jorge Héctor Razul.

En el año 2014 se inauguró, finalmente, la cátedra de Antropología Médica a cuyo frente estuve hasta el año 2019, fecha de mi retiro. En los años que precedieron a la inauguración de la cátedra fuimos consolidando con la profesora Mazzoni y el licenciado Razul un equipo docente basado, además de en la convergencia de intereses y de fines en lo académico, en una sólida amistad personal. Por consiguiente, al iniciar la actividad de la

[1] *Cfr.* CAPONNETTO, M., *El hombre y la medicina. Introducción a la antropología médica*, Buenos Aires 1992, p. 9.

nueva cátedra le solicité a ambos -no podía ser de otra manera- que me acompañaran: con gran generosidad respondieron afirmativamente a mi pedido. Se constituyó, así, un grupo de trabajo que con enorme entusiasmo emprendió la tarea, ya no sólo docente, sino también de investigación, con la mira puesta en la elaboración de una antropología médica de base realista. Posteriormente se incorporó a la cátedra la doctora Julia Elbaba, decana de la Facultad, cuyo apoyo institucional ha sido tan constante como inestimable. Finalmente, se sumó a nuestro grupo el joven médico Gabriel Vargas Martínez, quien ya venía colaborando con nosotros desde sus tiempos de estudiante; su integración a la cátedra y al equipo de investigación aportó la siempre necesaria cuota de "sangre nueva".

Pues bien, el presente libro que hoy ofrecemos a la comunidad científica es el fruto de estos años de trabajo conjunto, tanto el que se desarrolló desde la cátedra como el que se realizó en el grupo de investigación a través del proyecto *Filosofía y medicina* que se llevó a cabo a partir del año 2016 en tres etapas sucesivas. A este respecto debo agradecer a la licenciada Guillermina Riba, Secretaria de Investigación de nuestra Facultad de Ciencias Médicas que aportó su profesionalismo y su inestimable apoyo. Fue, a no dudarlo, la conjunción de todos estos factores lo que me permitió culminar la larga labor que venía desarrollando en soledad desde la aparición de la primera obra, en 1992.

Tres elementos configuran, al parecer, la medicina de nuestro tiempo. En primer lugar, está lo que hemos dado en llamar la *tradición hipocrática*; esta tradición -cuyo legado puede resumirse en la clásica definición de la medicina como una *filoteknia* (amor al arte) ordenada a una *filanthropia* (amor al hombre)- se compara a una suerte de río que recorre toda la historia de la medicina desde sus remotos orígenes, siempre presente aunque no siempre con idéntico caudal pues si hubo épocas en que esta tradición acusaba una fuerte influencia y vigencia otras hubo, en cambio, en que ella palideció casi hasta el punto de extinguirse. Nuestra época no será recordada, precisamente, entre aquellas en las que la tradición hipocrática haya conocido su mayor esplendor. Sin embargo, no está del todo ausente y, en cierto modo, en importantes sectores del saber médico actual ella es reconocida y reivindicada.

En segundo lugar, la medicina de estos días acusa su fuerte y pesada herencia cartesiana y kantiana, cientificista y positivista, hoy resumida y radicalizada en el fenómeno

de la tecnociencia. Esta herencia constituye un hecho dual pues si por una parte ella ha llevado a la medicina a alturas inéditas de desarrollo técnico y de posibilidades diagnósticas y terapéuticas, por otra viene configurando un preocupante estado de deshumanización y de acusado reduccionismo materialista que obnubila su visión del hombre ya sano, ya enfermo.

Finalmente, en tercer lugar, y en consonancia con lo dicho respecto de la presencia de la tradición hipocrática, es posible advertir un importante renacer de la inquietud antropológica (la llamada antropología médica) y de la conciencia moral (la llamada bioética).

Estos tres elementos se entretejen produciendo contrastes y aun tensiones de tal modo que nuestra ciencia médica se nos presenta al día de hoy como un campo signado por un triple desafío: técnico, ético y antropológico. La constatación de este escenario lleva a plantear la necesidad de responder a estos desafíos por la vía de una genuina integración del conocimiento médico con otras áreas del conocimiento humano. La medicina, en efecto, puede constatar los problemas y los desafíos que se le presentan; pero no está dentro de su competencia epistémica la posibilidad de elaborar las respuestas pertinentes. Esta conciencia de los propios límites resulta fundamental: es un error recurrente, no sólo en medicina sino en general en toda la ciencia, la tentación de asumirse como un saber que todo lo abarca y todo lo entiende. Es, precisamente, esta conciencia del límite propio lo que me ha llevado a lo largo del tiempo a procurar una antropología médica entendida, esencialmente, como un saber integrador que permita reconducir la medicina a una nueva y fecunda unión con la filosofía cerrando, de este modo, la lamentable escisión entre ambas que lleva ya varios siglos de dificultades y desencuentros.

La rica herencia filosófica que nos viene de Santo Tomás de Aquino (que incluye toda la tradición filosófica del realismo) ha sido la firme y segura guía en esta tarea de integración y de unidad. En efecto, enseña Santo Tomás que uno de los fundamentos de la unidad e integración de las ciencias -que comprende a todas las ciencias y artes humanas, tanto las especulativas como las prácticas- es la unidad del fin de todas ellas, fin que no es otro que la perfección del hombre que en la mente del Aquinate, no es otra cosa que su bienaventuranza. De allí la necesidad de que de entre todas las ciencias una de ellas sea la

que rija a las demás: el nombre de esta ciencia rectora es la sabiduría primera o metafísica[2]. Se advierte en este punto aquello que es, quizás, la nota central de la epistemología tomista: el orden de las ciencias, el *ordo scientiarum*, esto es, el lugar, la competencia y la dignidad propias de cada una de las ciencias en el contexto general del saber humano. En el marco de ese orden, el primado de la filosofía primera o metafísica y su carácter de ciencia rectora residen en que es ella la única que puede conducir a todas las otras ciencias al fin común que es la bienaventuranza humana.

Si proyectamos esta enseñanza de Santo Tomás al caso concreto de las ciencias médicas, se ve con claridad que ellas deben ordenarse, en la medida que les compete, a ese supremo fin que es la perfección de la persona. Esto equivale a decir que las ciencias médicas deben ser asumidas con un sentido sapiencial lo que implica necesariamente que ellas se trasciendan a sí mismas en una actitud de apertura respecto de otros territorios científicos.

Ahora bien, para lograr este propósito lo primero que hay que dejar en claro es que la medicina debe delimitar con la mayor precisión posible su campo de competencia y su rango epistémico. La medicina pertenece a ese orden de la racionalidad que Santo Tomás identifica como aquel orden que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores constituidas por ella misma y que corresponde al orden técnico[3]. Pero en cuanto técnica la medicina integra, a su vez, el conjunto de técnicas o artes que se sirven de la naturaleza humana pues es esta naturaleza la materia sobre la que opera de tal manera que el efecto o producto de la técnica es obra conjunta de la naturaleza y de la técnica. En la naturaleza existe el principio de la salud y de la curación al modo de una potencia activa; de esta potencia se vale, precisamente, la medicina. También en la naturaleza reside el principio de la enfermedad por lo que la comprensión última del fenómeno mórbido no resulta posible sin una referencia a esa misma naturaleza[4].

De todo lo dicho se deduce que la medicina necesita conocer la naturaleza humana sobre la que opera, naturaleza que constituye su “materia prima” o su *materia artis*; y este conocimiento no puede provenir de sí misma sino de otra disciplina, superior a ella y que

[2] *Cfr*. *Sententia libri Metaphysicae*, *prooemium*.
[3] *Cfr*. *Sententia libri Ethicorum* I, *prooemium.*
[4] *Cfr*. *In De sensu et sensato*, I, *prooemium*.

en la tradición filosófica llamamos filosofía de la naturaleza o física. Por cierto, lo que más nos importa de esta disciplina superior es aquello que constituye su cima, es decir, el hombre como animal racional, en su realidad de ser hilemórfico, compuesto substancial de cuerpo y alma espiritual, con sus potencias, sus operaciones y sus propiedades específicas. Todo esto es lo que en el día de hoy forma el núcleo central de la antropología filosófica o antropología general. La subalternación de la medicina a esta antropología filosófica o general es el fundamento de una antropología médica que constituye el primer nivel de integración del saber en las ciencias médicas.

Sin embargo, esto no es suficiente puesto que resta aún otra área de integración que es la correspondiente a las acciones médicas en tanto estas acciones son actos humanos voluntarios y deliberados ordenados a un fin y por ello mismo ingresan de pleno en el orden moral. A este respecto fijemos, en primer lugar, un concepto clave: la especificación moral de la acción técnica médica no puede provenir de sí misma sino de algo que la trascienda, esto es, su recta ordenación al fin último del hombre. Sólo en cuanto esta ordenación es posible, la acción técnica puede ingresar en el orden moral. Si consideramos el acto técnico médico en su mera tecnicidad, no parece, en efecto, que pueda asignársele *per se* una bondad o maldad morales sino una “bondad” o “maldad” exclusivamente técnicas. Así, por ejemplo, efectuar una gastrectomía, administrar un fármaco o realizar una maniobra exploratoria con fines diagnósticos, son acciones que, en una perspectiva técnica, serán “buenas” o “malas” según se realicen o no de acuerdo con las reglas del arte, no de la moral. Por lo tanto, su bondad o maldad morales no pueden juzgarse a la luz de los principios de la técnica, en cuanto ella es la recta razón de las cosas que se hacen o fabrican (*recta ratio factibilium*) sino a la luz de la razón moral la cual ha de juzgar si la acción técnica, más propiamente el uso de la técnica, se ordena o no al bien de la persona sobre la cual recae. En consecuencia, la sola razón técnica, a la que le compete juzgar respecto de los principios de las producciones técnicas, carece de competencia para juzgar sobre los principios de las acciones morales. Resulta fundamental asentar este concepto toda vez que un utilitarismo técnico abusivo y desordenado pretende erigirse en el fundamento único de la moralidad de las acciones médicas. Hemos distinguido, hasta aquí, la acción técnica de la acción moral; y seguiremos distinguiéndolas. Pero, ¿distinguir la acción técnica de la acción moral significa separarlas o suponer que ambas permanecen ajenas entre sí? Como

en otras tantas cosas también aquí se ha de afirmar que distinguir no significa, necesariamente, separar. Antes bien significa que es preciso unir: y este constituye el segundo nivel de integración del saber científico que atañe a la medicina.

En conclusión, la antropología filosófica o general y la ciencia moral o filosofía moral son las ciencias que han de tomarse como las directamente rectoras de la medicina en vista de la ordenación de esta última a la perfección del hombre. La obra que ahora se presenta se ocupa de la primera de estas integraciones, la antropológica, en un intento de dar respuesta, siquiera en parte, a los desafíos que hoy enfrentamos en la teoría y en la praxis de la medicina. Quienes tengan la benevolencia de leerla juzgarán si este propósito ha sido logrado.

Se imponen, para terminar, algunos agradecimientos. En primer lugar, a la Universidad Fasta que me dio no sólo el ámbito y el respaldo académico para llevar a cabo la tarea sino que me brindó, por primera vez en mi carrera docente, la posibilidad de enseñar antropología médica a nivel del grado lo que ha sido una experiencia rica y fecunda: efectivamente, el contacto con los estudiantes de medicina del último curso fue francamente enriquecedor a la par que permitió realizar sucesivos ajustes tanto en el plano de los contenidos como en el metodológico. Vaya también mi gratitud a los que durante estos años fueron mis alumnos. Agradezco, vivamente, a mis colaboradores en la cátedra, ya mencionados: sin su entrega generosa no hubiera sido posible llevar a buen término este libro. A los numerosos amigos que me estimularon y acompañaron con su consejo. A mis hijos y nietos. Pero, por sobre todo, a mi esposa, a su sacrificada entrega pues cada hora dedicada a la elaboración de este libro fue tiempo sustraído a su atención y cuidado.

MARIO CAPONNETTO

Mar del Plata, 8 de julio de 2020

Prefacio

La presente obra se propone, en primer término, revisar desde la perspectiva del realismo filosófico el estado actual de las relaciones entre la medicina y la filosofía, en especial con la antropología filosófica o antropología general, en vistas, en segundo término, a una revisión de las diversas orientaciones de lo que, desde los trabajos iniciales de la Escuela de Heidelberg se conoce como antropología médica a fin de ofrecer, en la medida de lo posible, una versión actualizada de dicha disciplina científica con estatuto epistemológico, marco teórico filosófico fundamental y contenido temático propios, que pueda ser presentada como una especialidad debidamente ubicada dentro de la compleja actividad científica y práctica de la medicina.

Teniendo en cuenta este objetivo debemos considerar ante todo en qué situación nos hallamos actualmente. Las relaciones de la medicina con la antropología filosófica o antropología general, en el día de hoy, se concretizan específica y propiamente en las ya mencionadas orientaciones de la antropología médica (también en la bioética que, en cierto modo, es una prolongación suya; pero de esta disciplina no trataremos en el presente estudio). En efecto, el planteo de una teoría antropológica que sirva de guía y referencia a la praxis médica respondió, en su momento, y sigue respondiendo hoy, a una inquietud filosófica de fondo que animó, más allá de cuánta conciencia tuviesen de ello, a los iniciadores de la antropología médica. En consecuencia, una cierta visión filosófica y antropológica está informando de alguna manera esta disciplina, relativamente reciente pero con raíces tan antiguas como la misma medicina.

Ahora bien, enfrentamos el hecho de que la antropología médica no ha estado ni está exenta de dificultades en su desarrollo científico. Una evidencia de este hecho es la multitud de corrientes, no solo diversas sino hasta contradictorias, que se advierte en su seno lo que configura, con frecuencia, un panorama de fragmentación y de confusión. Nada más alejado, por cierto, de lo que debe ser un auténtico conocimiento científico dotado de certeza y de valor universal en sus conclusiones. Otros aspectos problemáticos tendremos ocasión de ver a lo largo de nuestras indagaciones.

Para comprender adecuadamente los problemas y las dificultades a las que venimos aludiendo, es preciso comenzar, a nuestro juicio, por una revisión, siquiera somera, de la historia que ha precedido el surgimiento de este particular campo del quehacer médico que es la antropología médica. La historia, en efecto, nos permite conocer cuáles han sido los hechos, las circunstancias, los cambios de frente culturales, el movimiento general de las ideas que nos lleven a comprender cómo se ha configurado el surgimiento de la antropología médica en los albores del siglo XX. Es una larga y compleja historia, sin duda. Y puesto que nuestra perspectiva formal no es histórica sino filosófica nos hemos detenido solamente en algunos hechos de esa historia a los que hemos seleccionado en la medida que ellos representan puntos claves para nuestra investigación.

Tras este recorrido histórico abordaremos el estado actual de la antropología médica con especial enfoque en su problemática epistemológica y las cuestiones que de ésta se derivan. Junto al aspecto crítico formularemos algunas aportaciones desde la epistemología aristotélica retomada y perfeccionado por Tomás de Aquino. Expondremos, a continuación, los puntos centrales de una teoría antropológica inspirada en la tradición del realismo filosófico (especialmente en la doctrina del Doctor de Aquino). Finalmente, nos ocuparemos de desarrollar los principales puntos de lo que entendemos constituye el contenido temático específico de la antropología médica.

Primera Parte

Pasado y presente de la antropología médica

Introducción

Tanto desde un punto de vista teórico como desde la perspectiva de la praxis, tanto en el orden de las formulaciones antropológicas como en el orden de los desafíos éticos, la medicina actual, ligada al esquema positivista de la ciencia y a una visión rígidamente materialista del hombre, muestra ciertas insuficiencias en orden a alcanzar una comprensión plena del hombre, en sí mismo y en cuanto sujeto de salud y enfermedad. Se requiere, por tanto, el auxilio de una visión más amplia y abarcadora.

La conciencia médica de amplios y significativos sectores, sensibilizada ante esta insuficiencia, busca apoyar en una antropología el fundamento último del saber médico. De aquí la oportunidad y necesidad de un encuentro y de un diálogo entre la antropología filosófica y la ciencia médica.

Pero para que dicho diálogo sea posible y fecundo se impone, previamente, revisar la situación actual de las relaciones entre medicina y filosofía a fin de establecer ciertas bases que posibiliten ulteriores desarrollos del tema.

Desde hace varias décadas se observa, en el campo de la medicina, la irrupción de una serie de autores y de corrientes que han planteado la necesidad de proveer a aquella ciencia de un fundamento antropológico entendido éste como un conocimiento de la naturaleza, la esencia y el fin del hombre así como de su puesto en el universo.

La formulación de la llamada antropología filosófica, a partir sobre todo de Max Scheler, ejerció una influencia decisiva sobre el pensamiento médico. Por otra parte, el influjo cada vez mayor, en el terreno filosófico, de las corrientes identificadas con la renovación metafísica del siglo pasado, así como la crítica creciente al positivismo científico, crearon el clima propicio para el cuestionamiento de los fundamentos teóricos y prácticos de una medicina demasiado identificada con las ciencias naturales y fisicomatemáticas. A esto debe sumarse el surgimiento de una cierta conciencia ética frente al vertiginoso avance tecnológico que tanta y tan decisiva incidencia tiene en la configuración de la moderna medicina. Es necesario resaltar que el problema de la tecnología afecta por igual -en lo que a las exigencias de la conciencia ética se refiere- a la

práctica médica asistencial y a la investigación científica promoviendo en ambos campos una multitud de cuestiones muchas de las cuales constituyen tema de agudos debates en los ámbitos académicos y en la sociedad toda. En el marco de este panorama brevemente descrito ha surgido un intento de diálogo entre las disciplinas filosóficas, las ciencias sociales y la medicina.

Ahora bien, ¿cómo se presenta este intento de diálogo en su estado actual de desarrollo? En primer lugar, debe aclararse que se ha constituido, hace ya largo tiempo, una disciplina que ha dado en llamarse antropología médica. Esta disciplina no puede desvincularse del contexto cultural en el que se ha originado. En este sentido, ella resulta subsidiaria de la problemática antropológica actual. Debemos, por tanto, hacer alguna referencia a esta última. Vemos, así, que en el terreno de la especulación antropológica la palabra *antropología* no es unívoca. No designa siempre ni a un mismo tipo de saber ni a una única orientación de los conocimientos. Para el pensamiento alemán, parte del español y de nuestro ambiente, la antropología se vincula con la indagación del puesto del hombre en el cosmos, su ser, su substancia, su esencia. En el ámbito anglosajón y en los sectores de nuestra cultura bajo su influencia, predomina más bien una interpretación de tipo culturalista, sociológica y/o psicológica de la antropología algunas de cuyas expresiones están teñidas de fuertes connotaciones materialistas y positivistas. También difiere la antropología en lo que se refiere a la dirección general de su contenido; existen, de este modo, una antropología física y una antropología cultural, integrando ambas lo que podría denominarse una antropología “positiva” o simplemente científica, distinta de una antropología filosófica a la que se reservaría el estudio de la naturaleza, esencia, destino y lugar del hombre. Finalmente, aparece también en el campo de la antropología la llamada antropología teológica. Como se ve, existe una pluralidad de orientaciones antropológicas cada una de las cuales procura afianzar su propia identidad epistemológica, pese a lo cual resulta inevitable una buena dosis de confusión y de superposición de objetos formales y materiales y aún de métodos. Todo esto configura a la antropología como un campo de conocimiento, muy promisorio por cierto, pero cargado de dificultades y de confusión. Esta situación influye, desde luego, a la hora en que el saber médico busca apoyarse en el saber antropológico. De allí que sea posible advertir en el campo propio de las corrientes médico-

antropológicas una pareja dispersión de criterios, de orientaciones, de métodos y aún de objetos materiales y formales.

Por lo expuesto, en el momento actual de su desarrollo la antropología médica -y esto a nuestro juicio es consecuencia directa de lo que llevamos dicho- no llega a ser una ciencia formalmente constituida, ni una disciplina orgánica, sistemática, epistemológica y metodológicamente fundada, sino tan sólo un reflejo de una situación cultural dada (el cuestionamiento de la medicina convencional) y de ese plexo de visiones y de orientaciones antropológicas a las que hicimos referencia. Por eso es que consideramos pendiente la elaboración y la formulación de una antropología médica que pueda ser presentada como una ciencia con objetos material y formal debidamente definidos, con método propio y contenidos temáticos adecuadamente establecidos. Pero para alcanzar este objetivo se requiere previamente investigar cuán posible sea, hoy, la realización de un encuentro o reencuentro entre la filosofía y la medicina situándonos en el terreno de lo que se conoce como antropología médica y desde una doble perspectiva, histórica y epistemológica.

Ahora bien, la antropología médica, como tal, es ciencia reciente. Esta denominación surge en 1929 con Oswald Schwarz, médico urólogo apodado el *urósofo*, bajo la notoria influencia de S. Freud y L. von Krehl. Su antropología médica intenta hacer frente a la crisis del positivismo y pretende formular un nuevo paradigma médico retornando al espíritu de la medicina hipocrática pero sin dejar de lado los aportes de la filosofía de su tiempo.

Por tanto, podemos adelantar que la antropología médica es el fruto de la convergencia de una fuerte renovación del espíritu hipocrático (que llamaremos la *tradición hipocrática*) y el particular contexto filosófico de las décadas iniciales del siglo XX caracterizado por un complejo y heterogéneo entramado de escuelas, corrientes y autores de muy diverso sentido y no menos diversa significación. Se impone, en consecuencia considerar, por separado, cada uno de estos términos convergentes.

Capítulo I

La tradición hipocrática

Un médico, por sí mismo, vale por muchos hombres.
(Ilíada XI, 514)
La vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil.
(Aforismos hipocráticos I, 1)
Donde hay amor al hombre, hay amor al arte.
(Preceptos, IX, 258)

I. Origen y nacimiento de la medicina hipocrática

Hacia finales del siglo V a. C. y principios del IV a. C. la medicina estaba ya constituida en Grecia como una fuerza cultural de primer orden, como arte metódico que también encarnaba una ética profesional paradigmática[5]. Esto puede ser explicado por varias razones: por la existencia de representantes de un horizonte espiritual universal; por la colisión de la medicina con la filosofía, como ciencia ya claramente perfilada, y por el hecho de que la cultura griega de por sí se orientaba a la consideración y formación tanto del cuerpo como del espíritu del hombre[6]. W. Jaeger, reconocido filólogo alemán, en su notable obra *Paideia,* lo explica con estas palabras que se han convertido en memorables:

> En todas partes y en todos los tiempos ha habido médicos, pero la medicina griega sólo se convirtió en un arte consciente y metódico bajo la acción de la filosofía jónica de la naturaleza. Y la conciencia de este hecho no debe en modo alguno oscurecerse por la actitud marcadamente antifilosófica de la escuela de Hipócrates, en cuyas obras encontramos plasmada por primera vez la medicina griega. La medicina jamás habría llegado a convertirse en una ciencia sin las indagaciones de los primeros filósofos jónicos de la naturaleza que buscaban una explicación natural de todos los fenómenos; sin su tendencia a reducir todo efecto a una causa, y a descubrir en la relación de causa a efecto la existencia de un orden general y necesario; sin su fe inquebrantable en llegar a encontrar la

[5] *Cfr*. JAEGER, W., *Paideia*, México 1985, pp. 783-785.
[6] *Ibidem*, p. 784. “La nueva época se manifiesta en la aparición del médico como figura normal al lado del gimnasta, en lo tocante a la educación física, al paso que en el campo de la educación espiritual surge paralelamente, como personaje descollante al lado del músico y el poeta, el filósofo”.

> clave de todos los misterios del mundo mediante la observación imparcial de las cosas y la fuerza del conocimiento racional[7].

¿Cómo se explica el nacimiento de este saber médico? Desde la literatura más antigua de Occidente, los poemas homéricos revelan la existencia de prácticas sanadoras como "una mezcla de empirismo y magia"[8]. En la *Ilíada*, el poderoso Agamenón así se dirige al herido Menelao:

> Un médico palpará la herida y te aplicará medicinas que calmen tus negros dolores. Dijo, y a Taltibio, el divino heraldo habló así: ¡Taltibio! Llama aquí cuanto antes a Macaón, el mortal hijo de Asclepio, intachable médico, para que reconozca a Menelao, el marcial hijo de Atreo, a quien con alguna flecha ha acertado alguien experto con el arco […] Tras reconocer la herida donde la amarga flecha había penetrado, succionó la sangre y encima benignas medicinas con pericia espolvoreó, que Quirón había procurado a su padre por amistad[9].

La mitología griega, según el relato de Píndaro, presenta a Asclepio -hijo del amor de Apolo con una mujer mortal- como dios de la medicina. Sin embargo, la mayoría de las deidades griegas poseen poderes curativos o artes relacionados con la salud. E incluso los hijos mismos de Asclepio aparecen mencionados como médicos en la *Ilíada* de Homero. Los *asclepíades* parecen haber constituido una comunidad en principio familiar para luego desarrollar más su carácter profesional, de formación y práctica médica. Las prácticas realizadas por los sacerdotes-médicos, aún con su carácter mágico, tuvieron su peso para el surgimiento del arte médica y su preponderancia e influencia duraron muchos siglos, aun cuando sus modos sacralizados no fueron seguidos por los profesionales hipocráticos. Esto es atestiguado por el hecho de que los templos dedicados a Asclepio[10] fueron mantenidos

---

[7] *Ibidem*, p. 785. El autor señala a continuación la razón de por qué la medicina egipcia, tan empírica y especializada, no llegó a convertirse en ciencia: "aquellos hombres no abrazaban el punto de vista filosófico ante la naturaleza en conjunto que abrazaban los jonios".

[8] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, Madrid 1982, pp. 22-23. "Pero en lo que tuvo de específicamente *helénica*, algo había en la medicina griega anterior al siglo V para que ella pudiera ser suelo y precedente inmediato de la medicina hipocrática. Tres notas suyas me parecen singularmente decisivas: la multiforme riqueza de la medicina empírico-mágico de los antiguos griegos, su total carencia de dogmatismo y la tácita o expresa convicción de que algo divino en la realidad del mundo y de las cosas, llámese *Moira* o *ananké*, pone límites irrebasables a toda posible acción mágica".

[9] *Ilíada*, IV, 190-219, Barcelona 2006, pp. 71-72.

[10] En las ruinas arqueológicas de Epidauro se halla una notable constatación de la magnitud del culto desarrollado en torno al dios Asclepio cuyo santuario era un verdadero centro de salud, de curación, a la vez que lugar de aprendizaje y prácticas de la medicina.

hasta fines del período antiguo no sólo en Grecia sino también en Roma -rindiendo culto a la misma divinidad bajo el nombre de Esculapio.

Pero en los siglos VI y V a. C., la medicina griega comienza a presentarse, abandonando su carácter teúrgico, como un oficio artesanal aprendido en escuelas para luego ser aplicado al servicio de la comunidad (a la par del oficio del arquitecto o del adivino). Y a comienzos del siglo V a. C. este arte ya es visto como una *tekhné*, un saber que rebasa la mera habilidad, que permite ejercer un oficio para convertirse en una "exigencia esencial de la naturaleza del hombre"[11] ya que le permite desarrollar un régimen de vida acorde a su naturaleza.

Alcmeón de Crotona (quien floreció a principios del siglo V a. C. y fuera probable discípulo de Pitágoras) es el primero en dar noticia de este saber técnico. Perdida totalmente su obra, solamente queda de ella un corto fragmento recogido por Diógenes Laercio que dice:

> Alcmeón de Crotona, hijo de Piritoo, así habló a Brotino, a Leonte y a Batillo: de las cosas invisibles y de las cosas mortales, sólo los Dioses tienen una certeza inmediata: a nosotros (como hombres) sólo nos queda el descubrirlas[12].

Si bien no es nombrado en los escritos del *Corpus Hippocraticum*, sin embargo algunos filólogos contemporáneos, como Max Wellmann, estiman que su influencia es notable en el autor hipocrático de la *Enfermedad sagrada*. Y si bien tampoco en Platón aparecen referencias explícitas sí en Aristóteles[13] y en su sucesor Teofrasto, en Aecio, en Diógenes Laercio y en Calcidio[14].

En la pequeña isla de Cos, famosa ya entre sus mismos contemporáneos por su docencia y práctica profesional, tuvo su florecimiento a mediados del siglo V a. C. una

---

[11] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit.*, p. 28.

[12] DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*, VIII, 83. Diógenes Laercio fue un importante historiador griego de la filosofía clásica cuyo nacimiento se ubica alrededor del siglo III d. C. Se lo considera un gran doxógrafo es decir un autor que sin tener una filosofía original recoge las sentencias de los filósofos más ilustres. Su obra, *Vida de los filósofos más ilustres*, consta de diez volúmenes y se conserva prácticamente completa; contiene biografías sumarias y fragmentos de los principales filósofos griegos desde los presocráticos hasta Sexto Empírico.

[13] Aristóteles, *Metafísica* I, 986a.

[14] *Cfr*. el erudito trabajo de los neurólogos argentinos OUTÉS, D. y ORLANDO, J, "Alcmeon de Crotona - El cerebro y las funciones psíquicas", en Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, Año XVII, Vol. 15, No. 1, septiembre de 2008, pp. 34 a 49. http://www.alcmeon.com.ar/15/57/06_outes.pdf.

escuela[15] de fuerte relevancia con la figura de su maestro Hipócrates, nombre mitificado ya desde el período helenístico por médicos y eruditos. Hipócrates habría nacido en el 460 a. C. en Cos y se habría formado junto al médico Heródico de Selimbria aunque también conoció las enseñanzas de Gorgias, el sofista, y del filósofo Demócrito[16].

Provenientes principalmente de esta escuela se hallan numerosos escritos organizados como un *Corpus* que difícilmente pueda ser atribuido al maestro como solo autor; más bien se trataría de la suma de las obras antiguas que los filólogos alejandrinos del siglo II a. C. encontraron en el archivo de la escuela de medicina de Cos[17]. Algunos de ellos son de carácter general -comenzando con el celebérrimo *Juramento*- mientras que el contenido de la mayoría es específico: anatomofisiológicos; dietéticos; patológicos; terapéuticos; quirúrgicos; oftalmológicos; ginecológicos, obstétricos y pediátricos.

A pesar de la heterogeneidad de estos escritos que parecen revelar la coexistencia de autores y teorías de índoles diversas, algunos hechos firmes han sido corroborados por el extenso estudio filológico desarrollado especialmente en el siglo XX: sus autores son mayormente jonios de los siglos V y IV a. C. –profundamente griegos en sus actitudes de entender lo real y expresar cuidadosamente lo entendido, de su libertad individual a la vez que su adhesión a la propia polis-; son médicos que consideran el "arte de curar" ya no de un modo mágico o meramente empírico y todos ellos fundan su saber médico en las consideraciones físicas de los presocráticos[18].

En esta escuela hipocrática se hallan con claridad ciertas ideas fundamentales que contribuyen fuertemente a configurar la medicina de esta época. Ellas son, básicamente, la *physis*, el hombre como microcosmos, la salud como armonía, la enfermedad como proceso, el arte médica fundado en la physis (*imitatio naturae*) y el amor al hombre. Analicemos cada una de estas ideas.

---

[15] Las más importantes escuelas médicas de la antigua Grecia se desarrollaron en Cos, Cnido, Cirene, Crotona y Rodas.

[16] Platón en el Diálogo *Protágoras*, menciona a Hipócrates como "Hipócrates de Cos, el de los Asclepíades" (*cfr.* PLATÓN, *Protágoras*, 311a). Esta mención de Platón es la única referencia contemporánea de Hipócrates que poseemos.

[17] JAEGER W., *Paideia, op. cit.*, p. 790. Este autor hace referencia a una "objetividad impersonal que presidía el funcionamiento de la escuela", a las afectivas -y en muchos casos familiares- relaciones entre sus miembros y a una fuerte "solidaridad gremial", motivos todos que darían razón del desinterés por el reconocimiento de la autoría de las doctrinas.

[18] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit.*, especialmente Introducción y c. 2, pp. 44-45.

1. *El concepto griego de* physis**.**

En la medicina del siglo V a. C., escribe Jaeger, se fraguó para aplicarlo como pauta constante el concepto de la naturaleza del hombre (φυσισ του ανθρωπου). Pues bien, en este punto precisamente es donde la medicina se halla influida a su vez por el concepto de la *physis* en conjunto, de la naturaleza del universo (φυσισ του παντοσ) concepto forjado y desarrollado por la filosofía jónica de la naturaleza[19].

La medicina hipocrática depende de la física[20]: existe una naturaleza humana en perfecta armonía con la totalidad del universo[21].

La filosofía de la naturaleza, una *fisiología* en el sentido literal del término, es iniciada por los jónicos quienes buscaban con su inteligencia una causa natural que diese razón de los fenómenos que observaban, maravillados, en un mundo visiblemente ordenado y necesario: en el *cosmos*. Esta reflexión se centraba en el intento de perfilar qué constituye ese fondo desde el cual se explican todas las cosas y sus actividades.

La *physis*, la naturaleza, es el concepto que, aún con la dificultad de determinar su contenido concreto, constituye la clave de interpretación y explicación de todo lo observado. En la *Metafísica*[22], Aristóteles afirma que entre los presocráticos la naturaleza ya constituía un fondo permanente, fundamento, substancia primigenia de la que están hechas todas las cosas (y por ende es algo divino). La naturaleza es *arjé*, principio originario, fecundo. El mismo verbo griego *phyein* denota ese significado de nacer, brotar, crecer. De ahí su carácter fecundo.

Los autores del *Corpus Hippocraticum* utilizan los dos sentidos, conectados y complementarios entre sí, que desde la primera mitad del siglo V a. C. ya habían sido asumidos en la cultura y vocabulario de los griegos: la *physis* en sus acepciones universal y

---

[19] JAEGER, W., *Paideia*, *op. cit*., p. 787. Y añade: "La idea fundamental de las indagaciones presocráticas, el concepto de la *physis*, no se aplicó ni se desarrolló tan fecundamente en ningún terreno como en la teoría de la naturaleza humana física, que desde entonces habría de trazar el derrotero para todas las proyecciones del concepto sobre la naturaleza espiritual del hombre", p. 788.

[20] "La medicina del C.H. es *hipocrática lato sensu* en cuanto que es *fisiológica,* entendido este término como los antiguos helenos lo entendieron". LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit*., p. 45.

[21] Así por ejemplo lo manifiestan las palabras introductorias del tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*: "Quien quiera estudiar perfectamente la ciencia médica debe hacer lo siguiente: en primer lugar. ocuparse de los efectos que pueda ocasionar cada una de las estaciones del año (…). Después, ha de conocer vientos calientes y fríos, especialmente los que son comunes a todos los hombres y, además, los típicos de cada país. También debe ocuparse de las propiedades de las aguas…" *(cfr. Tratados hipocráticos*, Madrid 2000, pp. 105-106).

[22] *Cfr*. *Metafísica* I, c. 3, 983 b 13.

particular. La naturaleza universal, en singular, es el principio divino fundamento de todas las cosas mientras que la naturaleza particular, naturalezas en plural, hace referencia a la concretización de la naturaleza específica e individual por la que cada realidad es lo que es y cómo es, llegando a distinguir los variados tipos en que la especie humana se diversifica según edad, sexo, en todas las cosas.

> Para el médico la physis del hombre es su naturaleza orgánica, la medida con que opera y el tema sobre el que reflexiona. El médico unifica lo universal –la naturaleza como fundamento de toda realidad- con las distintas naturalezas individuales, la physis universal es condición, punto de referencia para conocer la physis de cada enfermo, sexo, edad, la configuración de su enfermedad, las circunstancias específicas que se presentan, etc. Es precisamente ese punto de partida, la physis universal, lo que explica que para la antigua medicina occidental el hombre no quedara reducido al plano meramente biológico o materialista y resultado de un proceso mecánico […] La medicina hipocrática veía en la naturaleza una ley interna que inclinaba a la curación o a la muerte, ambas eran dos reajustes distintos del mismo proceso, la tarea del médico consistía en averiguar dónde, cuándo y cómo intervenir para colaborar con la naturaleza sin cambiarla. La physis del cuerpo era para el médico el principio del saber. La naturaleza humana era la medida, la referencia que el médico tenía para tratar correctamente a cada enfermo[23].

La naturaleza se patentiza a través de las notas que integran las particularidades morfológicas y operativas de una cosa, notas que constituyen, y a la vez generan, *armonía y orden*. Esta concepción de orden y regularidad es constante entre los diversos autores hipocráticos. Así en *Sobre la dieta* aparecen sentencias como esta: “Todas las cosas, así el alma del hombre, y el cuerpo igual que el alma, están implicadas en un orden”[24].

También el adjetivo *justo*, dándole un sentido cósmico al concepto ético-político de justicia, es aplicado a la naturaleza para señalar este carácter de orden propio, adecuado:

> Los hombres han establecido ellos entre sí lo convencional, aunque ignoran sobre qué base lo establecieron; pero la naturaleza de todo la ordenaron los dioses. Lo que los hombres establecieron jamás se mantiene en los mismos

[23] ROQUÉ SÁNCHE, M.V., *Relación y mutua influencia entre la Filosofía y la Medicina Hipocrática*, en *Ontology Studies*, 12, 2012, p. 177. (http://www.ontologia.net/studies/2012/roque_2012.pdf). *Cfr*. *Sobre la dieta*, 3. En *Tratados hipocráticos*, Madrid 2000.
[24] *Sobre la dieta, 6*. En *Tratados hipocráticos*, *op. cit*., p. 190.

> términos ni correcta ni incorrectamente; pero cuanto los dioses determinaron persiste justamente. Tanto se diferencia lo recto y lo no recto[25].

Esta naturaleza tiene una estructura teleológica, se adecúa a un fin. Diógenes de Apolonia, filósofo de la naturaleza y médico[26], intenta probar la adecuación de las distintas partes del organismo a un fin comparándolas con las diferentes herramientas y técnicas. También el autor hipocrático del escrito *Sobre el corazón* muestra esta concepción teleológica[27].

Pero además esta naturaleza es razonable, tiene *logos*, es decir, un orden lógico, una regla, una proporción. El *logos* que hay en la *physis* posibilita la existencia de la fisiología como ciencia.

Y es, además, *divina* en el sentido de que el curso natural de las cosas se cumple con una necesidad divina (*anánke theíe*), de aquí que *"lo divino es en los humanos la causa principal"* (L VII, 312)[28]. Este carácter real y verdadero se manifiesta en la necesidad con que inexorablemente sucede el mundo, la *anánke* ya mencionada. Todas las actividades de la naturaleza humana, incluidas la producción de algunas enfermedades, sus síntomas, evolución y hasta sus curaciones, suceden por necesidad. Aunque la divinidad de la *physis* también se manifiesta cuando actúa con un modo de necesidad más laxo -que los griegos llamaron *týkhe*, azar- una acción espontánea, favorable o desfavorable, que no depende de la voluntad del hombre pero que éste puede llegar a revertir con su actividad, con su *tékhne*[29].

---

[25] *Sobre la dieta,* 11. En *Tratados hipocráticos, op.cit.,* p. 196. Más problemática resulta la introducción de la idea de *ley (nomós)*, entendida como uso, convención aceptada socialmente, como elemento en relación armoniosa o conflictiva con la *physis* para explicar las diferencias entre los hombres y sus estados de salud y enfermedad. Mientras que para algunos autores hipocráticos las costumbres sociales y políticas tienen un peso considerable en la constitución, al menos temporal, de la *physis*, para otros, en cambio, hay franca oposición entre la *physis* del orden que los dioses dieron al *kosmos* y las convenciones sociales. *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit*., pp. 53-54.

[26] De formación jónica, parece haber estado en la Atenas del siglo V a. C.

[27] *Cfr*. JAEGER, W., *Paideia, op. cit*., p. 811.

[28] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica,* Barcelona 2005, p. 142. La referencia al Libro VII, 312, está tomada del *Corpus Hippocraticum* según la clásica edición de Littré y corresponde al tratado *Sobre las afecciones internas*.

[29] Aunque la espontaneidad es así denominada en relación a nosotros, no por sus causas, afirma el autor de *Sobre el alimento.* Y más sentencioso será el escrito *Sobre el arte.* Sin embargo, lo *autómaton* no existe realmente porque todo tiene un por qué; y frente a un por qué, lo espontáneo, lo que parece suceder por sí mismo, no pasaría de ser un simple nombre (*Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit*., 64).

2. *El hombre como microcosmos.*

El hombre es un mundo en pequeño (*mikrós kósmos*)[30]. Esta expresión, explícita en el presocrático Demócrito de Abdera, parece tener raíces muy antiguas[31] y aparece repetida y *fisiologizada* –en palabras de Laín Entralgo- en varios textos del *Corpus* tales como los escritos *Sobre las hebdómadas* o *Sobre la dieta.*

El hombre es recapitulación del universo: recapitula en sí todas las perfecciones dispersas en la naturaleza, es un microcosmos en armonioso vínculo con los demás seres. Es posible establecer innumerables paralelismos entre el macrocosmos y el hombre considerado en su ser y en su obrar. Así por ejemplo hay una correspondencia estática entre el universo y la anatomía humana: el firmamento con la piel, las estrellas y el sol con el calor subcutáneo, la luna con el diafragma, el aire con el aliento, el mar con el vientre, etc. Y también en un sentido dinámico, es factible correlacionar los ritmos, los movimientos periódicos de uno y otro.

Pero estas correspondencias estático-dinámicas deben entenderse integradas en la misma *physis* humana. No es propio del pensamiento hipocrático distinguir de modo tajante entre la estructura y la función, lo anatómico y lo fisiológico. La diversidad de partes del cuerpo y su simultánea constitución unitaria son accesibles a la percepción del médico a través de la figura y el hábito del hombre vivo -aunque esté enfermo- que él estudia[32]. De allí que en medicina, como se afirma en *Sobre los lugares del hombre*, la *physis* del cuerpo sea el principio del saber[33].

La *physis* del hombre, como realidad radical, explica la unidad de las distintas partes del cuerpo humano, así como la *physis* universal la diversificación de seres naturales.

---

[30] DEMÓCRITO DE ABDERA, B34. *Cfr. Fragmentos presocráticos, de Tales de Mileto a Demócrito*, Madrid 2006, p. 288.

[31] Algunos filólogos, como A. Götze, afirman la procedencia persa del concepto de *micro-cosmos* asumido por la cultura griega. *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit.*, pp. 124-126.

[32] El estudio anatómico a través de la disección de cadáveres no era practicado entre los hipocráticos. (Nuestro término *anatomía* deriva, sin embargo, de *anatomé*: incisión, disección). "El saber anatómico de los hipocráticos tuvo como fuentes la práctica médica-quirúrgica, la ocasional visión directa de los huesos humanos, la experiencia culinaria –ese saber *procede más de la tienda del carnicero que de la sala de disección*, dice gráficamente R. von Töply- y, en contados casos, la experimentación en animales" (LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit*., p. 135).

[33] *Cfr. CH*, L VI, 278.

En *Sobre los aires, aguas y lugares*, notable estudio sobre la relación del hombre con el medio ambiente, se afirma que el organismo del hombre tiene la misma capacidad de autorregularse que la naturaleza[34].

En Sócrates, el alma y el cuerpo son dos aspectos distintos pero no contrapuestos de la naturaleza del hombre, al punto que la dimensión física se espiritualiza mientras que sobre el alma refluye también algo de la existencia física[35]. En el *Fedón* de Platón, Sócrates discurre junto a Simmias acerca del alma y dice:

> ¿Qué? –prosiguió [Sócrates]-. ¿De todo lo que hay en el ser humano dices que hay otra cosa que mande sino el alma, y especialmente si es sensata?
> -Yo no.
> -¿Acaso cediendo a las afecciones del cuerpo u oponiéndose a ellas? Quiero decir algo como esto, que, por ejemplo, al estar con fiebre y calentura (el alma) impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo. ¿O no?
> -Desde luego que sí.
> -Ahora bien, ¿no reconocimos, además, en nuestro coloquio de antes que el alma, de ser una armonía, jamás podría cantar en sentido contrario a las tensiones, relajaciones, vibraciones y cualquier otra afección que experimentaran aquellos elementos de los que ella resulta componerse, sino que seguiría a éstos y jamás los guiaría?
> -Lo hemos reconocido. ¿Cómo .no?
> -Pues ¿qué? ¿Ahora no parece que hace todo lo contrario, al guiar a todo aquello de lo que se afirma que ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto? Un buen ejemplo es lo que Homero ha escrito en algún lugar de la *Odisea***,** donde de Odiseo dice: *Golpeándose el pecho amonestó a su corazón con esta frase: Sopórtalo, pues, corazón, que cosas más perras soportaste antaño*[36].

Tanto en Platón como en Aristóteles, la teoría de la virtud, *areté¸* del hombre, abarca por igual las que corresponden al cuerpo y al alma.

---

[34] *Cfr*. *CH*, L II, 12-92.
[35] *Cfr*. JAEGER, W, *Paideia*, *op. cit.*, p. 421.
[36] PLATÓN, *Fedòn*, 94b-d. Citamos según la versión española de C. García Gual en PLATÓN, *Diálogos*, III, Biblioteca Clásica Gredos, 93, Madrid 1986.

No se trata, sin embargo, como a primera vista podría pensarse, de simples analogías, sino de fundir toda la teoría médica sobre la acertada terapéutica del cuerpo con la teoría socrática sobre el cuidado y la terapéutica certeros del alma, para formar una unidad superior[37].

3. *La salud como armonía.*

El poeta Arifrón, en un texto que ha llegado hasta nosotros, canta a la salud en estos términos que expresan con harta elocuencia qué preciado bien era la salud:

Salud, la más augusta de los Bienaventurados,
¡ojalá contigo viviera el resto de mi vida,
y compartieras benévola conmigo la morada!
Pues todo el encanto del dinero, de los hijos,
o del mando real que iguala a los hombres con los dioses
o de los deseos a los que damos caza
con las redes secretas de Afrodita,
y de cualquier otro goce o descanso de fatigas,
enviado por los dioses, que se muestre a la vista de los hombres,
contigo, Salud bienaventurada, florece todo ello
y brilla en charla con las Gracias.
Sin ti nadie es feliz[38].

La *physis* tiene un *logos*, una inteligibilidad accesible al logos humano, a su inteligencia, que hace posible una *fisiología*. Esta fisiología es al hombre sano como la cosmología lo es al cosmos, es la trasposición al caso particular del hombre de esa armonía presente en el cosmos. "Las physis son los médicos de la enfermedades" se sostiene en *Epidemias*[39] y en *Sobre los alimentos* (IX, 112 y 102) se proclama que "las *physis* no tienen, en nada, maestro que las enseñe"[40]. Hay una tendencia espontánea a curar por sí misma las enfermedades. La armonía intrínseca de la *physis* es capaz de generar armonía y restablecer el equilibrio si, por exceso o defecto de alguno de sus principios activos, fuese distorsionado. La salud es la armonía del hombre todo y es al estado de orden al que la naturaleza tiende.

---

[37] JAEGER, W., *Paideia¸ op. cit*., p. 808.
[38] Tomado de LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática¸ op. cit*., nota 135, p. 186 (en L. Gil, Therapeia, pp. 45-46).
[39] *Cfr. CH*, L VI (V), 314.
[40] *Cfr. CH*, L IX, 112, 102.

Al ser el estado de salud lo que es acorde con la naturaleza, se comprenden los adjetivos utilizados para presentarlo: justo, puro, bello y proporcionado. Es *justo* en cuanto se ajusta al orden del universo; *puro* o limpio, purgado, sin materia pecante, en cuanto comulga con su *physis* sin mancha con el cosmos total; *bello* como brillo, reflejo de la condición sana; y proporcionado porque, como acertadamente afirma el maestro Laín Entralgo:

> Es [la *physis*] por otra parte un modo de vivir bien proporcionado, armonioso, porque en ella se hallan en recto equilibrio -en el punto de equilibrio correspondiente a la normalidad de la especie viviente en cuestión- las *dynámeis* o potencias en que la physis del individuo sano se realiza[41].

Es así un estado habitual -aunque sea frágil y pasajero-, un buen orden y equilibrio que le permite al hombre realizar su *bios* propio.

Para Platón la *areté* es simetría de las partes o de las fuerzas. Por eso, como apunta Jaeger, la salud es entendida como orden[42]. Leemos en *Paideia*:

> Platón combina las tres virtudes físicas de la salud, la fuerza y la belleza con las virtudes del alma, la piedad, la valentía, la moderación y la justicia, en una unidad armónica. Todas ellas proclaman por igual la simetría del universo, la cual se refleja en la vida física y espiritual del hombre. La cultura física, tal como la conciben los médicos y gimnastas griegos, es también algo espiritual. Inculca al hombre como norma suprema la observancia del noble y sano equilibrio de las fuerzas físicas. Y como la igualdad y la armonía forman la esencia de la salud y de toda perfección física en general, el concepto de lo sano se extiende hasta formar un concepto normativo y universal aplicable al mundo y a cuanto vive en él, pues sus bases, la igualdad y la armonía, son las potencias que, según la concepción de que aquí se parte, crean lo bueno y lo justo en todos los órdenes de la vida al paso que la *pleonexia*, lo destruye[43].

El poeta Arifrón, finalmente, en un texto que ha llegado hasta nosotros, canta a la salud en estos términos que expresan con harta elocuencia cómo era entendida y valorada la salud en plena época hipocrática. Es un poema compuesto al filo de los siglos V y IV a. C.:

---

[41] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit.*, p. 187.
[42] JAEGER, W., *Paideia, op. cit.*, p. 810.
[43].*Ibidem*, p. 829.

Salud, la más augusta de los Bienaventurados,
¡ojalá contigo viviera el resto de mi vida,
y compartieras benévola conmigo la morada!
Pues todo el encanto del dinero, de los hijos,
o del mando real que iguala a los hombres con los dioses
o de los deseos a los que damos caza
con las redes secretas de Afrodita,
y de cualquier otro goce o descanso de fatigas,
enviado por los dioses, que se muestre a la vista de los hombres,
contigo, Salud bienaventurada, florece todo ello
y brilla en charla con las Gracias.
Sin ti nadie es feliz[44].

4. *La enfermedad como proceso.*

El término más usado por los hipocráticos para hacer referencia a la enfermedad es *nousos*. Si la salud es un estado vital *justo*, la enfermedad será *injusticia*, alteración morbosa de la justeza de las cosas que conforman el universo. Esto se halla ligado a la concepción, ya presente en los presocráticos, de la relación con el plano religioso y moral. En efecto, la enfermedad es comprendida como desorden religioso-cósmico en cuanto afecta a ese orden interno de la divina *physis* y así todas las enfermedades -en cuanto perteneciente a la *phýsis*- son igualmente divinas[45].

También desde esta perspectiva se comprenden los otros atributos del estado morboso en oposición al sano: ser *impuro*, contener una *mancha* -que parecía no diferenciarse en los planos físicos, religioso y moral[46]-; *feo* por haber perdido, al menos de forma transitoria, el estado de belleza que es propia del orden del cosmos y *desproporcionado* o desmesurado por ya no tener el armonioso equilibrio de la *physis* propio de la salud.

La génesis de la enfermedad es entendida como un proceso de desequilibrio interior, *diskrasia* (en oposición a la *eukrasia*): mala mezcla de humores. Sin embargo, a pesar de constituir un desorden de la naturaleza, su génesis es natural, *katá physin*[47]. En efecto, aun cuando la locución griega *katá physin*, muy frecuentemente utilizada en los escritos hipocráticos, significa lo que es conforme a la naturaleza, esto no puede ser tan

[44] Citado por Pedro Laín Entralgo en *La Medicina hipocrática*, *op. cit*., pp. 185-186.
[45] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit.*, p. 231.
[46] *Cfr. Ibidem,* pp. 185-193.
[47] *Ibidem*, p. 55 y p. 335.

sencillamente traducido como normal. Ni su expresión contraria, *pará physin*, puede identificarse sin más con lo patológico y anormal.

La enfermedad tiene su causa. Dos términos usaron los hipocráticos para hacer referencia a la misma: *aitía* y *próphasis*. La primera es la causa entendida como principio mientras que la segunda hace referencia a su realización visible, externa, la causa inmediata. ¿Cuál es, en última instancia, la causa verdadera del enfermar humano? Es frecuente el término *violencia* en los escritos hipocráticos. Lo morboso es violento en cuanto rompe el orden estructural y dinámico de la naturaleza del hombre. Hay enfermedad cuando "la physis del hombre no triunfa sobre la fuerza del todo", se afirma en *Sobre las hebdómadas*, VIII, 63. Junto a causas externas, se dan en conjunto, disposiciones o causas internas que explican el surgimiento del estado enfermo.

En el transcurso de la enfermedad, distinguían los antiguos un orden temporal desde el comienzo, pasando por el incremento, el acmé o *summum* hasta su resolución. Y en este dinamismo, introdujeron dos conceptos claves: el de *cocción, pépsis,* para hacer referencia a la transformación de la materia morbosa al iniciarse la curación, y el de *crisis, krísis*, que señala el debilitamiento, la exacerbación del enfermar, su transformación en otra enfermedad o su finalización[48].

Y, por último, en vistas al diagnóstico y al tratamiento, otro término hipocrático resulta ineludible para completar la presentación del enfermar: el de *signo, semeion*, observación, señal, que pueda dar una indicación diagnóstica, pronóstica o terapéutica sobre la enfermedad dada[49].

Cuando llega a su término la enfermedad, diversas posibilidades pueden darse, desde la curación total hasta la muerte, pasando por lograr una salud suficiente o determinar la incurabilidad. Frente a todas ellas, el sobrio médico hipocrático entendió que su *tekhné* podría ayudar a la restauración del orden del cosmos tanto en la curación como en la debida muerte.

5. *El arte médico.*

---

[48] *Ibidem*, pp. 210-218.
[49] *Ibidem*, p. 218.

Conocedor de la *physis* y de sus alteraciones, el médico puede ayudar técnicamente a los sanos y enfermos. Posee un arte, *tekhné*, basado en un conocimiento científico, *epistheme*.

El arte médico, nada escindido de la especulación teorética, es valorado como *tekhné iatriké*, un arte de operar que supone el conocimiento de la materia sobre la que se actúa, una armonía. El arte del agente exterior, el médico, imitando la *physis*, apunta a restituir el equilibrio que la enfermedad ha roto; debe limitarse a intervenir en ayuda del propio organismo que es el responsable primero de la restauración, de la curación. Su papel es auxiliar, es complemento de la naturaleza. "La naturaleza del paciente es el médico que cura su enfermedad"[50]. Pero también debe el médico hacer una tarea de prevención y velar por el cuidado del estado normal. A propósito, sostiene Jaeger: "En la Antigüedad los médicos eran, mucho más que hasta estos últimos tiempos, médicos de sanos más que de enfermos"[51]. Esta es la parte de la medicina denominada higiene. Y además, la dieta, encargada del cuidado de la higiene, considera:

> […] todo el régimen de vida del hombre y especialmente el orden de los alimentos y de los esfuerzos impuestos al organismo. En este aspecto, el punto de vista teológico en cuanto al organismo humano debía imponer al médico una gran misión educativa[52].

¿Cómo actúa el médico hipocrático? Actúa de tres modos principales: con sus sentidos, su intelecto y sus manos. El examen sensorial constituye el punto de partida, el principio de actividad. En *Sobre la medicina antigua* se afirma que la medida del saber médico ha de ser la "sensación del cuerpo*"*. Así se conoce la diferencia entre el aspecto ocasional, típico y específico de una realidad, de un cuerpo o de una enfermedad.

Pero la *physis* tiene *logos*, hemos afirmado. Por ello la actitud del médico debe ser la de usar su razón, para descubrir tal *logos,* y su palabra, para declararla. El médico que logra penetrar con su *logos* en la *phýsis* es verdadero "fisiólogo". Así la fisiología establece los conceptos de *dynamis,* poder activo -la fuerza que manifiesta una realidad natural, un individuo e incluso una alteración morbosa, un alimento; de causa *(aitía)* y de movimiento, *kínesis*, no sólo del cosmos sino del cuerpo y de sus órganos en particular.

---

[50] *Cfr. CH, Sobre las epidemias*, VI, 5, 1.
[51] JAEGER, W., *Paideia, op. cit.,* p. 814.
[52] *Idem.*

Además la explicación científica de la *physis* requiere de un método apropiado. Si bien, en ningún texto del *Corpus Hippocraticum* se halla una descripción detallada del mismo, sin embargo, en el *Gorgias*, Platón enseña la verdadera naturaleza de la *tekhné* a la luz de la medicina. Así como el médico en base a lo que sabe acerca de la naturaleza del hombre sano, conoce también lo contrario a éste, al hombre enfermo, y trata de hallar los medios para restituirlo a su estado de salud, así debe proceder el filósofo en base a su conocimiento de la naturaleza del alma. En los dos casos se trata de “descubrir en la estructura natural del cuerpo o del alma el principio normativo que prescribe la conducta de ambos”[53]. Y en el *Fedro*, Platón afirma que en ambos casos hay que analizar una *naturaleza* (del alma o del cuerpo): si es simple o no, cómo se conduce (su *dynamis*), sus especies, sus tipos constitucionales, sus actividades y padecimientos con sus causas.

> Sócrates. - ¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?
> Fedro. - Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepíadas, ni siquiera la del cuerpo sin este método.
> Sócrates. - Y mucha razón tiene, compañero. No obstante, con independencia de Hipócrates, es preciso examinar en qué se funda lo dicho y si tiene sentido.
> Fedro. - Conforme.
> Sócrates. - Pues bien, por lo que respecta a la naturaleza, averigua qué es lo que puede haber afirmado Hipócrates y la verdadera razón de su aserto. ¿No es, quizá, así como hay que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién[54].

Sus puntos esenciales serían: la atenta observación sensorial de la *physis* para buscar lo semejante y lo desemejante, esto es lo que se parece o no a su estado habitual; la conversión del dato observado en *sémeion* (signo indicativo respecto a un determinado estado del cuerpo) y, si fuese posible, en *tekmérion* (signo probatorio de la verdadera realidad de este estado interno); la imaginación plausible del mecanismo que estaría detrás

---

[53] *Ibidem* , p. 804.
[54] PLATÓN, *Fedro* 270 c- d. En PLATÓN, *Diálogos*, III, *op. cit.*

del signo, construcción analógica con verdadero valor de prueba para estos médicos[55], que compara lo observado con otras realidades más sencillas, y que intenta terminar con el *diagignóskein*, "conocer a través de lo que se observa"; ocasionalmente, adición de algún experimento[56] que parezca comprobar la analogía imaginada. El diagnóstico de los médicos hipocráticos pretendía no sólo describir el estado del paciente y hallar una explicación del mismo sino también lograr un buen pronóstico, predecir el curso y resolución de dicho estado.

El arte médico hipocrático, "manos diestras gobernadas por la inteligencia", sirve a la *physis*: el buen médico es *physikós*. Su principio y fundamento es la naturaleza misma, de ella debe aprender y a ella imitarla.

También en Aristóteles se comparan la medicina y la filosofía[57], con especial relevancia para determinar la gran cuestión ética de saber cómo la norma general puede aplicarse al individuo y al caso concreto[58]. Aquí la medicina da una orientación para hallar una verdadera pauta de conducta al considerar el comportamiento moral como un justo medio entre el exceso y el defecto[59]. Pero también, desde su consideración parcial del hombre, en su cuerpo, coopera para formar una imagen filosófica más acabada de la naturaleza del hombre.

---

[55] Esta construcción imaginativa "establecida desde el *a priori* de su previa concepción mental de las cosas" no debe ser equiparado a la hipótesis de las ciencias modernas, sostiene P. Laín Entralgo. "Más certera que esta expeditiva atribución de verdad a la conclusión analógica es la regla metódica de la *sensación del cuerpo* propuesta por el autor de *Sobre la medicina antigua*". *Cfr. La medicina hipocrática*, *op. cit*., pp. 92-93, nota n.72.

[56] También P. Laín Entralgo reflexiona sobre el experimento antiguo, *ibídem,* pp. 94-95, nota 75: "El experimento *antiguo* conservará su vigencia hasta el nacimiento de la *scienza nuova*, y puede ser descrito, en su esencia, como una epifanía del *logos* de la naturaleza en el *logos* del sabio. El experimento *moderno* tendrá su iniciador en Galileo, y será un intento para saber si la naturaleza confirma o rechaza la hipótesis interpretativa –en el mejor de los casos, matemática- creada *a priori* por la mente del autor: es el experimento que él llama *risolutivo.* También *moderno,* aunque de menor importancia intelectual, es el experimento puramente tentativo y sin hipótesis previa, *a lo que salga*; como dice Cl. Bernard, *pour voir*."

[57] *Cfr*. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981 a; *Física*, 194 a 12; *Poética*, 447 a; *Ética*, 1140 a 20.

[58] "Todos los términos empleados aquí por Aristóteles, el concepto del exceso y del defecto, del punto medio y de la medida justa, el del centrarse y del tacto seguro (αισθησισ), la repudiación de una regla absoluta y el postulado de una norma adecuada a las características del caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la medicina y sirviéndose como modelo, concretamente, de la obra *Sobre la medicina antigua*". JAEGER, W., *Paideia*, *op. cit*., p. 808.

[59] "No se trata, sin embargo, como a primera vista podría pensarse, de simples analogías, sino de fundir toda la teoría médica sobre la acertada terapéutica del cuerpo con la teoría socrática sobre el cuidado y la terapéutica certeros del alma, para formar una unidad superior". JAEGER, W, *Paideia, op. cit,* p. 808.

Jaeger sostiene[60] que hubo en el hipocratismo un cierto giro hacia el empirismo y la observación minuciosa de los casos concretos que deslinda definitivamente a la medicina de la filosofía de la naturaleza (tras haber alcanzado el rigor de ciencia gracias a ésta). Esta afirmación parece deducirse de un pasaje de *Sobre la medicina antigua* en el que se sostiene que las disquisiciones de los "médicos y sabios" acerca de qué es el hombre más se ajustan a la literatura (*graphiké*) que al arte médico y que, en definitiva, cuanto podamos conocer respecto de la naturaleza humana sólo se alcanza a partir de la medicina[61].

El mismo Jaeger ha señalado como fenómeno propio de esa época "la tendencia progresiva a dar a la vida un giro técnico y a la creación de profesionales especiales que requieren una especialización basada en altos postulados espirituales y éticos y asequibles sólo a un número reducido de personas"[62].

Así el profesional médico, especie de *demiurgo*, hombre de actuación pública, conjuga su accionar técnico con lo social, siendo consciente de la dignidad y responsabilidad que le otorga su conocimiento profundo de la naturaleza del hombre y su consiguiente posibilidad de actuar sobre ella.

En cuanto *servidor del arte de curar*[63], el médico hipocrático se define y vale más por lo que hace que por lo que sabe. Su hacer se manifiesta principalmente en el tratamiento. Éste es entendido como ayuda o auxilio al paciente; como reparación del desorden introducido en la *physis* y, sobre todo, como *therapeía*, esto es, como asistencia, cuidado solícito. En el acto terapéutico intervienen no sólo el médico y el enfermo sino también el ámbito social. El médico es movido por su vocación, su "amor al arte", *philotekhnía*,

---

[60] *Cfr*. JAEGER, W., *Paideia, op. cit.*, pp. 798-799.

[61] "Dicen algunos médicos y sabios que no sería posible saber medicina sin saber qué es el hombre; que, por el contrario, eso es algo que debe aprender el que quiera curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la Filosofía, como es el caso de Empédocles y de otros que en sus tratados *Sobre la naturaleza* han descrito desde el origen qué es el hombre, cómo llegó a existir y de qué fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y médicos han dicho y escrito sobre la naturaleza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la literatura; y creo, además, que sólo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto sobre la naturaleza." *Sobre la medicina antigua* 20, en *Tratados hipocráticos*, *op. cit*., pp. 50-51 (*CH*, L I, 570-636). Pensamos que este juicio de Jaeger debe ser revisado; en efecto, más que a un *empirismo* lo que se aprecia es un retorno a una sana *empiría* en contraposición con ciertas teorías de los llamados "sabios" (*sophistai*, es el término empleado en el texto hipocrático) concepto que se aproxima mucho más a la sofistica (Platón) que a la verdadera filosofía.

[62] JAEGER, W., *Paideia*, *op. cit*., p. 793.

[63] "En la doble acepción del término –*artista*-, hombre docto en el arte de curar y en la ciencia que éste exige, *artesano*, hombre experimentado y hábil en una profesión que tiene no poco de oficio manual-, él es ante todo *tekhnités*, cultivador de una técnica por amor a ella". LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit.,* p. 297.

fundado, ciertamente, en un “amor al hombre”, *philanthropía*. Oigamos, una vez más, al maestro Laín: “Una feliz conjunción de la necesidad, la inteligencia y el amor al hombre habría hecho nacer la medicina en los orígenes de la humanidad y sigue haciendo que ella renazca en cada acto terapéutico”[64].

El enfermo, por su parte, por amor a su propia salud, pone su confianza en el médico que procurará su salud. En este acto de confianza aparece la *philía*, amistad. Pero si la filotecnia se explica por la filantropía, ésta a su vez no puede entenderse sin el amor de veneración religiosa hacia la naturaleza, *physiophilía.* “El médico hipocrático -continúa Laín- creyó y pensó que su actividad sanadora estaba radicalmente informada por el amor al arte, el amor al hombre y, dando fundamento real a uno y a otro, ese amor venerativo a la divina *physis*”[65].

En la curación intervienen entonces el médico y el enfermo pero como auxiliares de la verdadera protagonista que es la misma *physis*, tal como hemos señalado, recordando siempre que de acuerdo a su logos no sólo la curación es posibilidad sino también la muerte. Cuando no es la muerte el destino del paciente, puede ocurrir que espontáneamente la *physis* sane, desapareciendo el desorden. Pero también puede ocurrir que el caso sí dé lugar a la acción técnica del médico para ayudar a la *physis* del enfermo. Y esto no es sino pura aplicación de lo que Aristóteles señalara con tanto acierto: “El arte lleva a cabo aquellas cosas que la naturaleza es incapaz de realizar y, además, imita la naturaleza”[66].

Salvar a la humanidad -la cual estando enferma no habría subsistido-, devolver la salud al enfermo eliminando sus sufrimientos y restaurándole su decoro son claramente las metas de la medicina[67]. El tratamiento médico exige ayuda, auxilio, solicitud para reparar el orden de la *phýsis.* Eso señala el término *therapeía.* Y para conseguirlas, algunos principios directivos de la acción son patentes: favorecer, ser útil sin provocar daño; abstenerse ante lo imposible y atacar la causa de la enfermedad*:* “Respecto de las enfermedades, dos cosas: favorecer o no perjudicar” (II, 634-636); “Las cosas factibles es preciso pensarlas, decirlas y, si procede, hacerlas; las cosas no factibles es preciso no pensarlas, no decirlas y no

[64] *Ibidem*, p. 300. Seguimos en la presentación del tratamiento hipocrático este clarísimo texto.
[65] *Ibidem*, p. 227.
[66] ARISTÓTELES, *Física* II, 199 a15.
[67] *Cfr. Sobre el arte*, *CH* VI, 4; *Preceptos*, *CH* IX, 258.

hacerlas" (VI, 140) y "Saber la causa de las enfermedades y saber tratarlas, dominándolas e impidiendo que prosperen, es un mismo conocimiento (VI, 10 y 20).

Considerando dichas metas y principios rectores, una serie de reglas terapéuticas aparecen en el hipocratismo. Así, el tratamiento por contrarios (que no excluye que en ocasiones deba aplicarse lo semejante, homeopatía); la prudencia -nada al azar, sin vigilancia, con seguridad y audacia considerando los casos; el "bien hacer", obrar bellamente, con delicadeza, facilidad, rapidez y hasta elegancia (tener buena mano, *eukheiré*); la educación del paciente; la individualización del tratamiento según el paciente -atendiendo al todo del individuo y al *kairós*, el momento oportuno, la ocasión propicia.

Finalmente, el médico hipocrático aplicaba distintos recursos terapéuticos: dietética, farmacoterapia; cirugía y psicoterapia. La dietética, entendida como adecuado régimen de vida (ya no en el sentido religioso de purificación que los pitagóricos originalmente le habían dado a este término) constituye una ayuda para reordenar la *physis* del hombre enfermo o para prevenir daños en el sano, conservar su estado o aumentar su fuerza. El *nómos*, el tipo de vida social que un individuo lleva, sus costumbres, puede modificar su naturaleza. Atender al microcosmos que es el hombre exige para su relación armónica con el macrocosmos, un régimen de alimentos y ejercicios adecuado ya que su actividad profesional, el lugar donde habita, su edad, sexo, complexión, si bien constituyen componentes claves para comprender su régimen de vida sin embargo, no son modificables para el médico.

El uso de fármacos -al igual que la cirugía- históricamente se hace ya presente en textos homéricos con diversos sentidos. Los *phármaka* constituían recursos curativos una veces o venenos otras, no deslindados de un carácter mágico. Entre los médicos hipocráticos, ya tomado en sentido técnico asociado al arte de curar, se presenta como una substancia exterior al cuerpo que puede producir en él, efectos favorables o no; incluso aparece como purgante, como purificador que logra expulsar la materia pecante. Probablemente recibidos de antiguas tradiciones y/o del contacto con otros pueblos, los medicamentos usados por los hipocráticos son, también con probabilidad, verificados en su acción terapéutica por sus atentas observaciones… o por el prestigio, no tan racional sino más bien mítico, del que gozan ciertas substancias o preparaciones.

En *Epidemias* I, II 670, se afirma que "el que prescribe… puede engendrar temores y esperanzas". Rechazando con fuerza los ensalmos, encantamientos mágicos propios de curanderos, los médicos hipocráticos, no obstante, valoran la palabra sugestiva en la eficacia del tratamiento. En palabras de Laín Entralgo, "descríbese con estas palabras una psicoterapia verbal de carácter no específico, sólo orientada, por tanto, a conquistar la confianza del enfermo y a sostener el buen nivel de su tono vital"[68].

Pero si bien sofistas como Gorgias y filósofos como el mismo Platón[69] muestran el valor del discurso persuasivo, los hipocráticos, quizás por temor a caer en posturas mágicas o por poner en tan alta estima el parámetro de la *sensación del cuerpo,* no parecen valorar lo suficiente la psicoterapia.

También la cirugía sí constituye una práctica altamente tratada en los escritos del *Corpus*, aunque esto no supone que existiesen ya en esa época médicos especializados en este arte. Historiadores y filólogos coinciden en su admiración por la talla de los textos quirúrgicos.

El arte médico de los hipocráticos, finalmente, no puede ser abordado sin considerar su dimensión social y ética -más allá de la distinción entre sus dos principales figuras, la del autor de tratados y el mero práctico. En ellos está presente lo que P. Laín Entralgo llama ser *filántropo avant la lettre*, una *philía* hacia el hombre como fundamento ético de su quehacer:

> Pues bien: el rasgo más central y meritorio de la ética médica hipocrática consistió en la aceptación humana y en la configuración técnica de esa primaria tendencia al auxilio del semejante enfermo. Lo humano y lo técnico se fundieron entre sí, por primera vez en la historia, dentro del alma del sanador[70].

II. Medicina galénica y medieval

[68] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit.*, p. 341. Sin embargo, sostiene el autor, que "el médico hipocrático no desconoció la eficacia de la vida psíquica sobre el cuerpo y supo emplear la palabra sugestiva como agente terapéutico; no pasó de ahí" (p. 342).

[69] PLATÓN, *Leyes* 720 d e: "Y (el médico) no le prescribe nada sin haberle persuadido de antemano, y así, con ayuda de la persuasión, le suaviza y dispone constantemente para tratar de conducirle poco a poco a la salud".

[70] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática, op. cit*., p. 385.

Desde la constitución de la medicina occidental en sus fundamentos hipocáticos hasta el siglo II d. C., cuando aparece la notable figura de Galeno[71], se dio un proceso de consolidación que logrará continuidad en el Medioevo gracias a los nuevos aportes de la medicina galénica. En efecto, hasta la aparición de la medicina moderna, las ideas de Galeno ejercerán una influencia ininterrumpida y serán ellas las encargadas de alumbrar los grandes centros médicos medievales tanto cristianos como árabes y judíos. Si puede decirse que Galeno no se explica sin Hipócrates, también puede sostenerse que sin Galeno no se entiende la medicina medieval.

1. *El aporte galénico.*

Galeno, nacido en Pérgamo en el 130, es el autor de mayor influencia en el ámbito médico medieval de Occidente a tal punto que dejó su impronta como autoridad indiscutida por mil quinientos años[72]. Considerando el valor de los estudios hipocráticos sumado a los conocimientos anatómicos de los médicos de Alejandría, los elementos de la biología de Aristóteles y encuadrando todo el material en una estructura fuertemente teleológica de corte platónico-aristotélico, Galeno elabora una grandiosa enciclopedia médica[73].

---

[71] "A los ojos del historiador sensible y reflexivo, el lapso de casi cinco siglos que transcurre entre la declinación del período «hipocrático» de la medicina y la cima de la obra galénica se muestra como un entrelazamiento sucesivo de dos motivos principales: por un lado, la paulatina constitución del legado que, con Hipócrates y Galeno en su centro, va a ofrecer la Antigüedad clásica a los siglos ulteriores; por otro, el brote de muy diversas tentativas —inconsistentes unas, valiosas y malogradas otras, fracasadas todas— para construir una medicina distinta de la «hipocrática», con la cual pudiese ganar eficacia la acción del sanador frente al desorden morboso de la physis". LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la Medicina*, Barcelona 1978, p. 98.

[72] "La notable sistematización del saber médico y de las disciplinas sobre las que se basa, un esquema teórico claro (platónico y aristotélico) y su elevado sentido religioso y moral garantizaron al pensamiento galénico un enorme éxito en el edad media y en el renacimiento. No obstante, le sucedió a Galeno algo parecido a lo que ocurrió con Aristóteles: su doctrina fue tomada como dogma, fue repetida de manera literal y, por lo tanto, su espíritu quedó desnaturalizado. Muchos de sus errores perduraron largo tiempo, y en cuanto tales, constituyeron un obstáculo al avance de la medicina". REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona 1988, vol. 1, pp. 323-324. Por esa razón, habría que distinguir claramente entre el galenismo y Galeno mismo.

[73] "La enciclopedia galénica se construye con cuatro elementos íntimamente unidos que emergen desde la tradición hipocrática, donde el médico de Cos constituye el primero de los pilares más firmes de su doctrina y representa un papel hegemónico; el segundo componente que distingue su obra es el pensamiento de Platón y Aristóteles, cuyas concepciones teóricas y metodológicas fueron determinantes en el proceder científico de Galeno; el tercer componente radica en ofrecer una sistematización creadora de la tradición médica griega, el cuarto y último punto es evidenciarse como una cimiente perdurable y decisiva para la estructuración del pensamiento médico occidental hasta los tiempos actuales". Siguiendo a la historia de la medicina presentada por P. LAÍN ENTRALGO: ROMERO Y HUESCA, A., RAMÍREZ BOLLAS, J., LÓPEZ SCHIETEKAT, R., CUEVAS VELASCO, G., DE LA ORTA REMENTERÍA, J.F., TREJO GUZMÁN, L.F., VORHAUER RAMÍREZ, S. Y GARCÍA NAVARRETE, S.I., *Galeno de Pérgamo: Pionero en la historia de la ciencia que introduce los fundamentos*

De fuerte raigambre hipocrática, sus conocimientos de la filosofía aristotélica le permitieron establecer el carácter científico de la medicina especialmente en la cultura romana de su época. Establece con claridad que el buen médico debe ser filósofo ya que la filosofía y la lógica le permiten desarrollar al hombre su capacidad de reflexión para conocer la naturaleza del organismo humano. Como toda técnica, la medicina debe aplicarse a conocer primeramente la naturaleza de aquello sobre lo que actúa para poder lograr sus propósitos, esto es, para poder realizar bien el diagnóstico, la prevención y el tratamiento:

> ¿Cómo amará el trabajo aquel que se emborracha, que se atraganta de alimentos y se libra a los placeres de Venus, quien, para decirlo en una palabra, es esclavo de su vientre y de sus tendencias lujuriosas? Queda bien establecido que el verdadero médico es amigo de la temperancia y que, al mismo tiempo, es discípulo de la verdad; se empeña en seguir el método racional para aprender a distinguir en cuántos géneros y especies se divide la enfermedad y saber para cada caso las indicaciones terapéuticas. Este es el método que nos revela la naturaleza misma del cuerpo, resultante a la vez de elementos primarios combinados integralmente entre ellos, de elementos secundarios homodímeros y partes orgánicas. ¿Qué uso tiene para el animal cada una de las cosas que acabo de enumerar y su modo de acción? Como estos son problemas que no pueden ser estudiados superficialmente, sino que reclaman una demostración, se le debe pedir la solución al método racional. ¿Qué le falta aún todavía al médico que cultiva dignamente el arte de Hipócrates para ser filósofo? Para conocer la naturaleza del cuerpo, las diferencias entre las enfermedades, las indicaciones terapéuticas, debe ejercer la ciencia de la lógica; para aplicase con ardor a esas investigaciones, debe despreciar el dinero y practicar la templanza; así posee todas las partes de la filosofía, la lógica, la física y la ética[74].

En continuidad con el hipocratismo, también Galeno establece una profunda relación de interacción entre la naturaleza del macrocosmos y el microcosmos que es el hombre[75]. Y esto se ve reflejado tanto en su concepción de la salud y la enfermedad así como en el papel atribuido al médico que debe *ayudar* a la naturaleza, la cual constituye el verdadero principio de curación.

---

científicos de la medicina, en *Anales médicos* de la Asociación Médica ABC, vol. 56, n. 4, Octubre-Diciembre 2011, pp. 218-225. En www.medigraphic.org.mx

[74] Galeno, *Que el buen médico es filósofo*. Extraído de *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris 1854, tomo 1, p. 6. (http://remacle.org/bloodwolf/erudits/galien/un.htm#19). La traducción es nuestra.

[75] *Cfr. Idem.*

Así une con naturalidad anatomía y fisiología como manifestaciones de la misma *physis*[76]. Y en sus explicaciones se manifiesta su profunda convicción de que

> […] la naturaleza hace siempre lo más adecuado (la teleología de la physis como axioma básico) y su no menos profunda fe en la capacidad de la razón del sabio para conocer con verdad esa adecuación. El cuerpo humano realiza y expresa somáticamente una peculiar naturaleza específica, la del hombre; y como por naturaleza el hombre es, según la enseñanza aristotélica, un animal dotado de habla y de razón (de logos), la misión propia del sabio en tanto que fisiólogo consistirá en describir aquel cuerpo de modo que lo más específico de su physis -la razón, el logos- aparezca en primer término, y en exponer a continuación las formaciones y partes que en el cuerpo hacen posible el cumplimiento de esa esencial y primaria finalidad física[77].

En su tratado *La utilidad de las partes del cuerpo humano*, Galeno concluye diciendo que "el mejor modo de admirar la naturaleza, es no descuidar el examen de ninguna de sus obras"[78].

Y al analizar cada parte corporal, considera ésta en relación al alma ya que el cuerpo es su instrumento. Así por ejemplo lo hace en relación a las manos -con lo que empieza su tratado sobre las manos humanas- que son los instrumentos que convienen a un ser racional como enseña Aristóteles[79]. Estas se explican en su anatomía y fisiología por las facultades las cuales son de la esencia del ser humano y no al revés (el alma no se sigue de la estructura de las partes del cuerpo)[80].

Al diseccionar animales, práctica asidua sobre los monos, se revela hasta en los más pequeños aspectos, el arte y la sabiduría del artífice. Nada hay en vano, todo manifiesta la intención, la finalidad que la Causa primera estableció en la naturaleza. El cuerpo lo testimonia. La organización fisiológica, que revela que las funciones vitales se entienden desde la unidad de ese todo que es el cuerpo humano, no puede comprenderse sino desde

---

[76] De la *physis* del hombre y, a través de ella, de la *physis* universal. *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la medicina*, *op. cit.*, p. 76.
[77] *Ibidem*, p. 77.
[78] *La utilidad de las partes del cuerpo humano* en *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, *op. cit*., p. 706.
[79] *De partibus animalium*. IV, X.
[80] *Cfr. La utilidad de las partes de cuerpo humano, op. cit*., c. III, p. 114.

una visión fuertemente teleológica tal como Aristóteles enseña. Y su organicismo teleológico descansa en la noción aristotélica de *eidos*[81].

Pero Galeno no se limita a ilustrar o reforzar las enseñanzas del Liceo sino que intenta completarlas: así incorpora la teoría humoral, de origen hipocrático, afectando la misma concepción de alma:

> Con la introducción del humoralismo hipocrático, Galeno precisa la naturaleza de la materia biológica de la que hablara Aristóteles: si para éste el alma era la actualización de las potencialidades formales-funcionales de cierta clase de materia, para Galeno, que ha identificado la materia animal con los humores, el alma será el tipo de organización humoral del ser vivo. Pero con la mutación de la materia orgánica se transforma también, inevitablemente, la forma en la que ésta se organiza: al hacer residir el núcleo explicativo de la totalidad orgánica en fluidos y no en partes sólidas como los órganos, Galeno radicaliza el dinamismo de la forma biológica[82].

En realidad, Galeno incurre, en cierto modo, en la postura de los primeros cosmólogos en el sentido de identificar el alma con un principio corpóreo, es decir, material y no *formal*, entendido lo formal en estrictos términos peripatéticos: la forma como coprincipio no material, actual y especificante de los entes compuestos de materia y forma (teoría hilemórfica). Santo Tomás de Aquino, al examinar las diversas opiniones acerca del alma que tuvieron los primeros filósofos (*primi philosophi*) se refiere específicamente a Galeno sometiendo a crítica su teoría del alma como *complexio*. El Aquinate considera la opinión galénica acerca del alma muy cercana a la de Alejandro[83] sobre el intelecto posible y opone cinco argumentos por los que se prueba la imposibilidad de que el alma sea una

---

[81] "En su anatomía y su fisiología se cierra un modo de representación de la organización vital dentro del cual aparecen integradas las más antiguas, más activas y más consolidadas corrientes del pensamiento griego en torno a la vida. La biología galénica es en lo esencial una biología elaborada sobre el concepto aristotélico de *forma*, dependiente de la idea de *phýsis*, orientada hacia la interpretación teleológica de la estructura o de la función, y regida por el humoralismo. Pero, además, en ella se hacen presentes la preocupación analítica y experimental de la escuela alejandrina, la aceptación del cerebrocentrismo pitagórico o una tensión no del todo resuelta entre el hipocratismo, la noción de *alma* que Aristóteles había legado y el materialismo estoico. Galeno también reservó un lugar en su concepción de la vida a los términos que habían adquirido mayor carga teórica desde el siglo VI a. C. El *calor innato* y el *pneûma* siguen siendo principios que sirven a la acción fisiológica y que permanecen ligados a la complexión humoral del organismo". GONZÁLEZ RECIO, J.L, *Teorías de la vida*, Madrid, 2004, p.97. (Citado por GONZÁLEZ RECIO, J.L. (dir.), NUÑO DE LA ROSA GARCÍA, L (autora), *Historia filosófica de la idea de forma orgánica*. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía –Metafísica y Teoría del Conocimiento-. Programa de doctorado entre Ciencia y Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Junio de 2005, p. 71).

[82] *Ibidem*, p. 70.

[83] Se refiere al filósofo griego del siglo II d. C. Alejandro de Afrodisias, célebre comentador de Aristóteles.

complexión. Toda la argumentación tomista descansa sobre la noción de *anima ut forma substantialis*, es decir, el alma como forma substancial que es, por lo mismo, principio del ser y del obrar del compuesto. Esta noción capital, de cepa aristotélica pero retomada y perfeccionada por Tomás de Aquino, resulta en consecuencia ajena al pensamiento galénico[84].

2. *La medicina postgalénica*.

Durante el período medieval, la medicina posterior a Galeno, fue desarrollándose en diálogo con las consideraciones antropológicas y éticas contenidas en las grandes religiones monoteístas tanto en la Europa occidental como en el mundo bizantino y en la cultura arábiga.

En efecto, la expansión del Cristianismo desde Palestina por todo el Imperio Romano -fuertemente impulsado tras el edicto de Milán-, tuvo también su fuerte manifestación en el campo de la medicina, como puede notarse en la consideración del deber de atender al enfermo motivado sólo por la *caritas*; en el carácter de prueba otorgado al sufrimiento; la creación de instituciones hospitalarias; etc. Una prueba de esto es la Regla de San Benito: en el punto XXXVI, dedicado a la atención de los enfermos, se leen estas recomendaciones que lo dicen todo respecto del alto sentido ético religioso que impregnó la medicina postgalénica cristiana:

> 1 Ante todo y por encima de todo lo demás, ha de cuidarse de los enfermos, de tal manera que se les sirva como a Cristo en persona, 2 porque Él mismo dijo: «Estuve enfermo, y me visitasteis»; 3 y: «Lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis». 4 Pero piensen también los enfermos, por su parte, que se les sirve así en honor a Dios, y no sean impertinentes por sus exigencias caprichosas con los hermanos que les asisten. 5 Aunque también a éstos deben soportarles con paciencia, porque con ellos se consigue un premio mayor. 6 Por eso ha de tener el abad suma atención para que no padezcan negligencia alguna. 7 Se destinará un lugar especial para los hermanos enfermos, y un enfermero temeroso de Dios, diligente y solícito. 8 Cuantas veces sea necesario, se les concederá la posibilidad de bañarse; pero a los que están sanos, y particularmente a los jóvenes, se les permitirá más raramente. 9 Asimismo, los enfermos muy débiles podrán tomar carne, para que se repongan; pero, cuando ya hayan convalecido, todos deben abstenerse de comer carne, como es costumbre. 10 Ponga el abad sumo empeño en que los enfermos

[84] *Cfr*. *Summa contra gentiles* II, c. 63. *Quod anima non sit complexio ut posuit Galenus*.

no queden desatendidos por los mayordomos y enfermeros, pues sobre él recae la responsabilidad de toda falta cometida por sus discípulos[85].

También en el Imperio Bizantino, la presencia de concepciones y valores cristianos unidos a la fácil asimilación de los textos clásicos en su lengua original, el griego, dio lugar a la continuidad de centros de enseñanza y escuelas médicas que reforzaban el carácter técnico de la medicina frente a la coexistencia de prácticas populares de tratar la salud y la enfermedad. En una primera etapa, centrada en Alejandría, aparecieron médicos relevantes tales como Oribasio, Alejandro de Tralles y Pablo de Egina, llegando al período de mayor esplendor con el poderío de Justiniano en el siglo VI. En su segunda etapa, centrada en Constantinopla hasta su toma por los turcos en el siglo XV, la medicina se desarrolló de modo más enciclopédico y escolástico pero sin la aparición de grandes figuras.

Sin embargo, ya desde los siglos IX y X, escuelas médicas del orden de la Salerno o de la Montpellier fueron cimentando sus aportes hasta convertirse en verdaderos centros académicos, universitarios. La escuela salernitana, fundada según la leyenda por un hebreo, un griego, un latino y un árabe, supo unificar aportes de diversas culturas y sus enseñanzas y prácticas conocieron gran auge durante varios siglos.

Dos grandes figuras son dignas de ser destacadas en este período de la historia de la medicina: la primera, la del médico árabe Avicena; la segunda la de la Abadesa benedictina Hildegarda de Bingen.

Avicena (980-1037), conocido en el mundo musulmán como *Ibn Sina*, es una de las figuras centrales de la filosofía medieval. Por su filosofía se lo puede ubicar dentro del aristotelismo árabe (de hecho fue un eximio comentador de Aristóteles) aunque no faltan en su pensamiento rasgos platonizantes. Su metafísica influyó no poco en la formación de la misma Escolástica medieval cristiana: especialmente es conocida su influencia en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Pero además del Avicena filósofo no menor consideración merece el Avicena médico. En efecto, en el año 1012 escribe su célebre obra *Canon Medicinae*, el Canon de la medicina, un compendio sistemático y orgánico de todo el saber médico existente hasta ese momento. Esta obra, redactada en árabe y traducida, en el siglo XII, al latín por Gerardo de Cremona, de la Escuela de Traductores de Toledo, consta de cinco libros. El Libro I trata de las generalidades acerca del cuerpo humano, la

---

[85] SAN BENITO, *Regla de los Monjes*, XXXVI.

salud y la terapéutica. El Libro II se ocupa de la llamada *materia médica* (las fuentes de donde se extraen los medicamentos) y la farmacología. El Libro III expone la patología según los distintos órganos y sistemas. El Libro IV contiene todo lo relativo a fiebres, signos, síntomas, diagnósticos y pronósticos de las enfermedades, la cirugía menor, los tumores, heridas, fracturas y venenos. Finalmente, el Libro V se ocupa de la farmacopea.

El *Canon* de Avicena tuvo una amplia difusión tanto en el mundo árabe cuanto en el cristiano y hebreo. Como ya dijimos, en el siglo XII aparece la primera traducción latina que señala la introducción del *Canon* en la Europa cristiana; en 1491, sale a la luz la versión hebrea. Tal como ha señalado uno de sus traductores a nuestra lengua:

> La obra que nos legó Avicena es una maravillosa síntesis poética que recoge todo el saber de los grandes médicos grecorromanos: Hipócrates, Galeno, Dioscórides y Aristóteles. A esa base teórica se le suman los conocimientos de carácter práctico de la antigua Persia y la India. Todo este compendio hace que su obra esté considerada como la más completa enciclopedia médica, y que se mantuviera en vigor durante más de cinco siglos[86].

La autoridad de Avicena y del *Canon*, en efecto, no fue puesta en duda hasta el Renacimiento. Leonardo da Vinci y Paracelso fueron los primeros en cuestionar algunas de sus ideas anatómicas. El posterior desarrollo de la medicina europea permitió mostrar la obsolescencia de muchos de los conocimientos contenidos en el *Canon*. No obstante esto, sorprende la cantidad de observaciones que parecen imposibles en una época carente de los actuales instrumentos de observación (son notables sus consideraciones sobre la pleuresía, la mediastinitis y el absceso subfrénico, las parálisis faciales, las cataratas, las localizaciones cerebrales de los sentidos internos, el estudio de los cuadros melancólicos, etc.).

Pero más allá de estas cuestiones, las ideas sobre la filosofía de la naturaleza de Avicena, especialmente lo relativo a la ciencia del alma[87], significaron un importante avance, incluso, en ciertos aspectos, respecto del mismo Estagirita. Y esto contribuyó, sin duda no sólo a consolidar y mantener su autoridad a lo largo de mucho tiempo sino que

---

[86] GARDE HERCE, *G.*, *Canon de Avicena* (traducción apartados 332 -399). Sin mención de lugar ni fecha. Disponible en la web: http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/histologia/canon_de_avicena.pdf

[87] La obra de Avicena que trata de la ciencia del alma es la conocida, en su versión latina, como *Liber de anima, seu sextus de naturalibus IV-V*. Puede consultarse *Avicena Latinus, Liber de anima, seu sextus de naturalibus IV-V. Editino critique de la traduction latine mediévéle, par S van Riet*, Louvain 1968.

constituyó, y constituye, un preciado legado antropológico insoslayable a la hora de reformular las relaciones entre la filosofía y la medicina.

Otra gran figura de la medicina medieval fue, como dijimos, la abadesa alemana Hildegarda de Bingen que vivió entre los años 1098 y 1179. Nacida en Bermersheim, en el valle del Rin (actualmente Renania-Palatinado, en Alemania), hija de una familia noble alemana acomodada, fue destinada, desde la niñez, a la vida religiosa. Su educación fue confiada a la condesa Judith de Spanheim (Jutta), noble como ella, quien la instruyó en el rezo del salterio, en la lectura del latín (aunque no, al parecer, de su escritura), de la Sagrada Escritura y en el canto gregoriano. En 1114 hizo su profesión bajo la regla benedictina y en 1136, a la muerte de Judith, fue nombrada abadesa en el monasterio en el que había permanecido recogida, a orillas del Rin. Son famosas sus visiones, que experimentó desde su infancia, y que plasmó en libros, en pinturas y en piezas musicales que contienen un riquísimo tesoro teológico y filosófico que maravilla tanto por su contenido cuanto por la belleza de su expresión.

La inmensa y variada obra de Hildegarda incluye dos tratados sobre medicina, los únicos que se escribieron en Occidente en el siglo XII. Ellos son: *Physica* (también conocida como *Medicina simple*) y *Causae et curae* (conocido también como *Medicina compleja*). En ambas obras, Hildegarda muestra un notable conocimiento de la naturaleza; en ellas se contiene una gran cantidad de consideraciones acerca de las enfermedades, del poder terapéutico de las plantas (cuya descripción y clasificación realiza con admirable minuciosidad), como también cuestiones relativas a la dieta, a la higiene y al ambiente físico. Las ideas médicas de Hildegarda reconocen una neta inspiración galénica y aúnan todos los conocimientos provenientes de Galeno con la teología cristiana.

Al comparar las obras médico naturales de Hildegarda con las de otra Abadesa, su contemporánea Herrade de Lasnberg, del Convento del Monte Sión, en Alsacia, autora de un libro conocido como *Hortus Deliciarum* (*Jardín de las Delicias*), la notable medievalista francesa Régine Pernoud sostiene: “El propósito de Hildegarda sobrepasa el de la simple descripción, pues ella establece relaciones entre los productos de la naturaleza y los seres humanos, y busca los conocimientos relativos al hombre, al equilibrio y a su salud”[88].

---

[88] PERNOUD, R., *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona 2012, p. 88.

Esta observación reviste una especial importancia para el objetivo de nuestra indagación. Aquí, en efecto, se revela en clave cristiana la gran idea, ya analizada, de la tradición hipocrática-galénica de la *Physis* y del vínculo entre ésta y el hombre. No es exagerado concluir que en Hildegarda de Bingen hallamos una notable síntesis de la medicina antigua con la fe cristiana. Pero esta síntesis no ha sido hecha a la manera de los grandes tratados sistemáticos ni de las *Sumas* sino que ha sido vertida en libros, inspirados en visiones, que trasuntan un delicioso espíritu místico y poético.

A modo de conclusión, puede decirse que la medicina medieval de Europa occidental, fuertemente arraigada en la escuela hipocrática y en Galeno, enriquecida por el redescubrimiento tardío de las obras aristotélicas, en fuerte diálogo con saberes y prácticas arábigas, se desarrolló no sólo en estrecha relación con la filosofía sino también con la teología.

Esta integración del saber se hace netamente manifiesta cuando un teólogo y filósofo de la talla de Santo Tomás de Aquino escribe en pleno siglo XIII un opúsculo titulado *De motu cordis*, en el que ilumina lo fisiológico desde lo antropológico. La analogía hipocrática entre el macrocosmos y el microcosmos sirve de base para explicar la naturalidad de las operaciones del hombre:

> Igualmente, el animal perfecto, que es el que se mueve a sí mismo, se acerca máximamente a la semejanza de todo el universo, por lo cual el hombre, que es el más perfecto de los animales, es llamado por algunos 'microcosmos'[89].

En la vasta obra de Santo Tomás se encuentran no pocas referencias a la medicina. El Aquinate tuvo siempre un gran respeto por la opinión de los médicos, incluso del mismo Galeno aun cuando, como vimos, mantuvo ciertas posturas críticas respecto de este último en punto a su concepción materialista del alma. El opúsculo que acabamos de citar, escrito a pedido de un tal Felipe de Castro Caeli, posiblemente un maestro de Medicina en la Universidad de Paris, resuelve una cuestión por entonces sujeta a controversia, a saber, cuál era la verdadera naturaleza del movimiento cardíaco. La respuesta de Santo Tomás va por la vía de la filosofía de la naturaleza -y, por ende, de una antropología- lo que revela hasta

---

[89] *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*. Versión española de Víctor Basterretche en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Del movimiento del corazón*, Prólogo, Nota Preliminar y Comentario de Mario Caponnetto, Buenos Aires 1994.

qué punto la filosofía natural de cepa aristotélica impregnaba el saber médico. En este punto queremos cerrar este apartado citando las palabras finales correspondientes al comentario del mencionado opúsculo tomista:

> Al publicar este opúsculo de Tomás de Aquino nos ha guiado una firme convicción: el texto tomista es algo más que una curiosidad histórica; es la expresión cabal de aquel espíritu científico que desearíamos ver recuperado para nuestra ciencia. Para esto, no se requiere que ella renuncie a ninguno de sus logros y, menos aún, al derecho que legítimamente se ha ganado de contribuir decisivamente a la formulación de una nueva filosofía de la naturaleza. Lo único que se le pide es que sepa escuchar, que permanezca atenta a la sentencia de Hamlet: *Hay en el cielo y en la tierra, Horacio, muchas más cosas de las que imagina tu filosofía*[90].

III. La medicina moderna, ¿ruptura o continuidad de la tradición hipocrática?

Hemos examinado el largo derrotero de la tradición hipocrática desde su origen hasta su posterior evolución y desarrollo en la medicina galénica y la medicina medieval. Se nos plantea ahora, como último punto de este capítulo, el problema de si la medicina moderna, cuyo nacimiento puede ubicarse a partir del siglo XVI, se aparta de la tradición hipocrática; si lo hace de un modo total o sólo parcialmente y, lo que resulta del mayor interés para nuestro estudio, cuáles han sido los presupuestos filosóficos que acompañaron el surgimiento de la medicina moderna.

Lo primero que debemos asentar es que la medicina moderna no se entiende sino en el marco más amplio y general de lo que históricamente se conoce como la "nueva ciencia" (*Nuova Scienza*). Ahora bien, un recorrido histórico nos permite advertir que esta "nueva ciencia" se inicia en cierto modo con el nominalismo del siglo XIV: éste puede reconocerse como su lejano antecedente en la medida en que los filósofos nominalistas pusieron en duda la conexión entre la realidad y el conocimiento científico, conexión que había sido la piedra angular de la ciencia antigua y medieval. La *Nuova Scienza*, surgida de Bacon, de Descartes, de Vico, en los siglos XVI y XVII abandona, en cierto modo, todo intento de conocimiento de lo real, todo aquello que implique un esfuerzo comprensivo y contemplativo del orden real y adquiere, en consecuencia, un rasgo marcadamente

[90] *Ibidem*, pp.127-128.

operatorio y utilitario al servicio de un proyecto de poder: *tantum possumus quantum scimus* es la consigna que encabeza el proyecto científico de Bacon; en vez de la vana filosofía especulativa concentrémonos en procurar el dominio de la naturaleza, proclama el *Discurso del Método* de Descartes. Esta "nueva ciencia", será puesta a punto en el siglo XVIII con la crítica kantiana; se hará utopía mesiánica con el cientificismo decimonónico; finalmente, se plasmará como proyecto de vida (Ortega y Gasset) o como desocultamiento del ser (Heidegger) en la tecnociencia, hoy dominante.

Como trasfondo de este largo proceso de más de cuatro siglos se advierte un cambio radical de paradigma científico: el paradigma científico antiguo y medieval, fundado en el realismo, cede su lugar al nuevo paradigma científico moderno que concibe a la ciencia como un mero producto del pensamiento humano (el *cogito* cartesiano y sus sucesores, el racionalismo, el idealismo y el empirismo). La realidad se pierde, en cierto modo en la "nueva ciencia" y con ella se inicia un proceso de progresiva desontologización del conocimiento científico. Recusadas la teología y la metafísica como ciencias (Kant, por ejemplo, sostiene la imposibilidad de establecer a la metafísica como una ciencia), dejada de lado la vieja física aristotélica, la ciencia surgida del nuevo paradigma científico se reduce a la llamada "ciencia positiva y experimental" (en un más que evidente abuso del término pues la ciencia antigua no negó jamás ni la positividad del conocimiento ni menos el papel de la experiencia) cuyo cometido no es tanto comprender el mundo sino dominarlo. Estas ciencias se independizan y desprenden tanto de las antiguas ciencias especulativas (especialmente de la filosofía de la naturaleza) como de las ciencias prácticas; paralelamente experimentan un extraordinario avance en sus conocimientos y dominio técnico. En el nuevo paradigma, la primacía la tiene, ahora, la matemática (Descartes). Aparece el positivismo: sólo es cierto lo que puede ser medido y experimentado pero en el plano de una experiencia meramente sensible. Se consuma, así, la imposición de un único modelo de ciencia que se reconoce como válido. Digamos, por último, que en la base de este paradigma están las dos grandes corrientes de la filosofía moderna que han contribuido a modelarlo, a saber, el idealismo y el empirismo. Para el primero, es el pensamiento el que crea a la realidad. Para el segundo, el conocimiento sólo se basa en la experiencia positiva sensible y mensurable.

Ahora bien, la medicina no fue ajena al enorme cambio del paradigma científico que significaron tanto la "nueva ciencia" cuanto sus sucesivas transformaciones. Podemos decir que a esta "nueva ciencia" correspondió, en términos una "nueva medicina". Es decir, la medicina reprodujo, en su ámbito propio, la sustitución de un paradigma científico por otro; así la "vieja fisiología" fue reemplazada por la "nueva fisiología". Tomamos los nombres de "vieja y nueva fisiología" en el sentido en que los emplea Laín Entralgo en el magistral estudio que precede a la traducción española de la obra de Guillermo Harvey, *De motu cordis et sanguinis in animalibus*. Escribe allí el médico y humanista español:

> Llamo "fisiología antigua" a la visión científica del movimiento de los seres vivos construida sobre los supuestos del pensamiento helénico: la fisiología de Galeno es su más acabada expresión. Diciendo "fisiología moderna" o "giro moderno del pensamiento fisiológico", me refiero, pues, a la imagen que acerca del movimiento vegetal y animal -de éste, sobre todo- van construyendo los investigadores de la naturaleza desde la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII[91].

La observación de Laín apunta al corazón mismo del problema. En efecto, ¿en qué consistió esta nueva "imagen acerca del movimiento" que impusieron los nuevos investigadores de la naturaleza? La respuesta a esta pregunta sólo se hallará si se tiene en cuenta que, en realidad, la nueva imagen del movimiento correspondió a una nueva imagen de la *Physis*.

Llegamos aquí a la primera y más importante consecuencia del cambio de paradigma científico: la *Physis* de la tradición hipocrática fue sustituida por completo por una *Physis* reducida a puro mecanismo. En la *Physis* hipocrático-galénica, el movimiento era, en términos aristotélicos, la actualización de un ser en potencia en tanto que está en potencia[92]; esto significaba que el movimiento se daba en el seno de algo que pasaba de la potencia al acto y, en el caso de los entes materiales, ese paso implicaba un término, a saber, la adquisición de una forma. Así la generación, el movimiento por excelencia, era entendida como un *motus ad formam*. Un profundo sentido teleológico dominaba, en consecuencia, la concepción helénica del movimiento. Esta concepción helénica fue retomada y profundizada brillantemente por la Escolástica medieval. Por eso Santo Tomás, en el siglo

---

[91] LAÍN ENTRALGO, P., *Harvey*, Madrid 1948, p. 10.
[92] *Cfr*. *Física* III, 201 a 10 – 201 b 5.

XIII, dedicaba uno de sus escritos a dilucidar las causas y los principios del ente natural, escrito en el que resalta este sentido profundamente teleológico en todos los movimientos de la naturaleza[93].

Pero en la *Physis* de los nuevos fisiólogos todo quedará reducido a un mecanicismo radical. Así mientras que para Santo Tomás, el movimiento del corazón era natural y reconocía como principio al alma en tanto forma substancial y motor del viviente[94], para Descartes, en cambio, no era otra cosa que el movimiento de un conjunto de piezas a la manera del mecanismo de un reloj. El mecanicismo de la "nueva fisiología" significaba, en consecuencia, un radical cambio de visión respecto de la *Physis* y del hombre. Y en cuanto a este último, si bien todavía en la filosofía cartesiana el cuerpo humano era una máquina habitada por una *mens* inasible sin unidad real entre el uno y la otra (dualismo), en los sucesores de Descartes, esa *mens* dejó de tener todo significado y no quedó otra cosa que la máquina biológica (monismo materialista y empirista). Desde esta nueva perspectiva, la enfermedad es la distorsión de un mecanismo y el arte médico ya no es un arte arquetípico, poseedor de un profundo conocimiento de la naturaleza humana a cuyo servicio actúa, sino una técnica puramente operativa. En resumen: mecanicismo fisiológico, dualismo antropológico, empirismo, monismo materialista, profundo cambio de concepción de la enfermedad -y, por ende, de la salud-, cambio de concepción del arte médico: tales son, en apretada síntesis, las notas esenciales de la "nueva medicina", hija de la "nueva ciencia".

Si se observa el curso histórico de la medicina moderna es posible advertir que su mayor insuficiencia reside en su incapacidad de formular una visión integral de la patología. Si consideramos tal decurso en los últimos dos o tres siglos veremos que el intento de explicar la enfermedad, el hecho mórbido en sí mismo, en sus causas y en su sentido, ha cristalizado en varios intentos o "modelos". Reconocemos, al menos tres.

El primero podemos denominarlo "modelo anatomopatológico" y tiene su principal mentor en el anatomista Giovanni Battista Morgagni (1682-1771) quien en el año1761 publicó su famosa obra *De sedibus et causis morborum per anatomem indagatis*: la enfermedad es vista como la expresión clínica de una lesión anatómica. Surge, así, la

---

[93] *Cfr. De principiis naturae*, en especial los capítulos 5 y 6 donde se expone la distinción y la relación recíproca de las causas y de los principios.
[94] *Cfr.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Del movimiento del corazón, op. cit.*

anatomía patológica según la cual no hay enfermedad sin un correlato anatómico; el lugar principal de la medicina es la mesa de las autopsias (la mesa de Morgagni, precisamente).

Sin que ello implicase la negación de este modelo anatomopatológico, Claude Bernard (1813-1878) introduce, un siglo después de Morgagni otro modelo, el "modelo fisiopatológico": ahora la enfermedad es vista como expresión de un dinamismo, de una perturbación en el nivel fisiopatológico (equilibrios homeostáticos, físico-químicos). Bernard publica en 1865 su *Introducción al estudio de la medicina experimental*, libro que sentó las bases de la fisiología y de la fisiopatología tales como las conocemos hoy. Con Bernard, el lugar del médico se desplaza, en cierto modo, de la mesa de autopsias al laboratorio donde, actuando sobre modelos experimentales, con el invalorable auxilio de la física, de la mecánica, de la química, la matemática y el cálculo estadístico busca desentrañar el fenómeno de la enfermedad humana.

El tercer modelo es el que llamaremos "modelo etiopatogénico" cuyos principales mentores son Louis Pasteur (1822-1895) pionero de la bacteriología y Heinrich Hermann Robert Koch (1843-1910), verdadero fundador de la bacteriología. De la mano de estos bacteriólogos la enfermedad se explica, ahora, como la interacción noxa-organismo lo que resulta de extraordinario interés pues se consolida, la idea de que las enfermedades son, en definitiva, el resultado de la interacción agente reagente.

Si bien ninguno de estos modelos se propuso sustituir al otro no cabe duda de cada uno procuró cubrir la insuficiencia del otro. Lo que la antropología médica vino a descubrir en los albores del siglo XX es que todos ellos, en conjunto, acusaban una más que evidente insuficiencia a la hora de entender el hombre enfermo. No entendieron la patología. Pero ocurre un hecho, en el contexto de la medicina moderna, que ha sido puesto de relieve por Laín Entralgo:

> Si la clínica ha sido siempre real y verdaderamente humana, no puede decirse otro tanto de la patología. En su relación directa con el enfermo, nunca el clínico ha dejado de ser un hombre, *homo medendi peritus*, que médicamente está tratando a un *homo patiens*, a otro hombre. Mas cuando el clínico pasa a ser patólogo, cuando se afana por dar razón científica de lo que como tal clínico ve y hace, ¿no es cierto que la persona tratada suele quedar intencionalmente

convertida en un objeto que sólo por modo comparativo puede ser llamado hombre?[95]

En esta aguda observación se halla, a nuestro juicio, la respuesta al interrogante que planteamos al principio: si la medicina moderna ha significado una ruptura respecto de la tradición hipocrática. En cuanto "clínica", siguiendo el texto de Laín, no lo ha sido; antes bien la ha mantenido. Pero en cuanto "patología" su alejamiento de aquella no pudo ser mayor. La misión de la antropología médica consistirá, por tanto, en reintegrar la patología al hombre volviendo, una vez más, sobre los pasos de la venerable tradición hipocrática.

[95] LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica para clínicos*, Barcelona 1986, p. VII.

Capítulo II

El surgimiento de la antropología médica

I. Irrupción de la medicina antropológica

Hemos hecho referencia, en el capítulo anterior, a los modelos médicos surgidos a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Lo que caracteriza a estos modelos es su intento de proporcionar una interpretación de la enfermedad humana. Si se los analiza con atención se ve que cada uno de ellos enfoca una parcialidad de ese fenómeno complejo que es el enfermar del hombre; y si bien, como dijimos, ninguno de estos modelos conlleva la negación de los precedentes, sin embargo, una suma de parcialidades no constituye una auténtica unidad sino, a lo más, una concurrencia de aspectos que permiten descubrir ángulos distintos de una unidad que, como tal, permanece oculta.

La medicina moderna, hija -como dijimos- de la *Nuova Scienza* y sus sucesores, tenía que llegar, en algún momento, a una situación de crisis. De hecho, en las primeras décadas del siglo XX se aprecia una firme reacción contra el racionalismo y el idealismo que reconocían en Kant -y no menos en Hegel- a su máximo mentor. Más que de una crisis de la filosofía moderna se trató, en realidad, de su agotamiento. Tanto en el plano de la metafísica como en el de la antropología, de la psicología y de la ética aparece un fuerte impulso de renovación filosófica. Autores de la talla de Edmund Husserl (1859-1938), Martín Heidegger (1889-1976), Nicolai Hartmann (1882-1950), Max Scheler (1874-1928) por citar sólo los nombres más relevantes, fueron creando una suerte de “clima filosófico” que, no obstante las notables diferencias que cabe señalar entre los autores mencionados, aparecía, en unos casos, como francamente críticos, en otros, como superadores del racionalismo kantiano. También se ha de mencionar en este punto la fuerte presencia de Sigmund Freud (1856-1928) que con el psicoanálisis irrumpe en el panorama de esta época, *desde* la medicina pero cuyas ondas expansivas se extendieron a todos los campos del quehacer científico y, en no menor medida, a la filosofía misma.

Cuanto acabamos de decir no podía dejar de impactar en la medicina. Como observa Lolas Stepke:

> A comienzos del siglo XX, desaparecida la influencia romántica, la pregunta por el hombre estaba limitada en la medicina a la ciencia natural y la reformulación positivista del kantianismo. La paradoja inmanente al pensamiento médico consistía en la necesidad de interpretar al hombre en este marco de referencia, con la conciencia de que ello, además de esfuerzo imperfecto, no podía ser acabadamente logrado[96].

En efecto, ha sido esta "paradoja inmanente al pensamiento médico" la que dio origen a lo que, a partir de los finales de la segunda década del siglo XX se conoce como antropología médica. Surge, de este modo, un nuevo modelo médico, el modelo antropológico, que, desde sus inicios, intenta superar la insuficiencia de sus antecesores lo que equivale a buscar una clave que permita entender al hombre y a su enfermedad. Tal intento lo encontramos, con notables variantes, en los principales autores de esta corriente.

Pero la mera constatación de la incompetencia de la medicina de aquella época para entender al hombre, no bastaba. Era, sí, condición necesaria pero no suficiente. Había, por tanto, que dirigir la mirada, más allá de la medicina, hacia otras latitudes del pensamiento a fin de hallar aquella ansiada comprensión del hombre enfermo; y esa mirada no pudo sino dirigirse hacia ese movimiento de renovación filosófica que hemos señalado más arriba. Los primeros que hablaron de antropología médica lo hicieron bajo la notoria, y hasta cierto punto, inevitable influencia del *clima filosófico* que entonces se estaba gestando en Europa a causa de la decepción del idealismo y la caída de las ilusiones del cientificismo decimonónico tras la Primera Guerra Mundial.

Tal como lo ha hecho notar Diego Gracia Guillén, la bibliografía médica publicada en alemán durante la segunda década del siglo XX muestra una clara oposición a la impersonalidad del positivismo dominante en la segunda mitad del siglo anterior[97]. En los libros y en los artículos médicos de esta época encontramos referencias a la crisis de

---

[96] LOLAS STEPKE, F., Nota preliminar a la versión española de *Medicina Antropológica*, de Paul Christian, Santiago de Chile 1997, p. 14.
[97] *Cfr*. GRACIA GUILLEN, D., *La estructura de la antropología médica*, en Realitas I, Madrid 1974, pp.283-399.

fundamentos que en mayor o menor medida afecta a todas las ciencias. Otro autor, Nelson R. Orringer, describe con precisión el espíritu de esta época:

> La presión sobre el paciente aumenta con la Primera Guerra Mundial (1914–18), producida por la crisis de las creencias. En Austria y Alemania, filósofos y médicos aplican la antropología filosófica a la medicina. El cuidado de los heridos en la guerra conciencia a varias escuelas de médicos de la necesidad de reformar la medicina de raíz. Percátanse del excesivo naturalismo que ha angostado el horizonte de la medicina positivista decimonónica porque reconocen la necesidad de responder no sólo a los desórdenes fisiológicos del enfermo, sino también a sus exigencias personales. Así, bajo el rótulo antropología médica surge una forma holística de la medicina en la Europa Central una década antes del nacimiento en Estados Unidos del movimiento mejor conocido de la medicina psicosomática[98].

Dentro de la serie de autores que inician este movimiento de la antropología médica, el primero que se ha de destacar es el médico urólogo vienés Oswald Schwarz quien en 1929 publica un libro que lleva, sencillamente, por título *Medizinische Anthropologie*, *Antropología médica*[99]. Schwarz, fiel reflejo del espíritu de época que hemos descrito, parte de la inseguridad de muchos médicos de su tiempo frente a la crisis de los fundamentos en todas las ciencias. Se ha de tener en cuenta, para calibrar adecuadamente esta inseguridad científica, que Schwarz escribe su libro en un momento en que Einstein revoluciona los cimientos de la física de Newton con su teoría de la relatividad y no menos lo hace Luís de Broglie con la física quántica; Jakob Johann von Uexküll, en biología, cuestiona seriamente el mecanicismo biológico; en psiquiatría la enorme figura de Freud cambia por completo el rostro de la enfermedad mental. Todos estos cambios dejan su huella en Schwarz: se impone la exigencia de una medicina científica, sistemática, que apunte a entender la esencia del hombre a partir de la cual sea posible deducir la esencia del enfermar humano.

Lo que Schwarz entiende, finalmente, por antropología es una ciencia básica del ser humano cuya estructura estaría determinada por la propia estructura del ser humano. Esta "estructura", objeto de la antropología, se presenta como una realidad contradictoria -ya entrevista por Hegel, Nietzsche, Simmel y en no menor medida por Freud-, hecha de naturaleza y espíritu, de realidad y valor, de contenido y forma. Esta antropología, así

---

[98] ORRINGER, N., "La antropología médica de Pedro Laín Entralgo: historia y teoría", en *Ars Medica. Revista de Humanidades* 2008; 2: 190-205.
[99] SCHWARZ, O., *Medizinische Anthropologie*, Leipzig 1929.

concebida, se dirigiría a la esencia del enfermar humano haciéndose, de este modo, antropología médica.

Con lo dicho resulta fácil deducir que Schwarz, sin mengua alguna de su mérito de pionero, no está sólo en aquella Viena del año 1929 en el que ve la luz su ya mencionado libro. En efecto, Sigmund Freud (quien, tal vez a su pesar, expresaba una antropología y una visión personalista de la práctica médica[100]) era una figura, en cierto modo, dominante alrededor de la que se agrupaban no sólo Schwarz sino también una pléyade de psicoterapeutas (que, al decir de Brachfeld, solían poseer cada uno tres doctorados: Medicina, Filosofía y Derecho) entre los que se contaban Rudolf Allers y Paul Schilder; además de Charles y Charlotte Bühler. Esto constituyó lo que dio en llamarse la "Primera Escuela de Psicoterapia de Viena"[101]. Es importante señalar que de esta Primera Escuela surgirá, años después, lo que se conoce como la "Tercera Escuela Vienesa" (la segunda se constituyó en torno de Alfred Adler que se separa de Freud) y cuyo fundador e inspirador será, nada menos, que Víktor Frankl llamado a formular una antropología médica de la mayor relevancia[102]. Para calibrar hasta qué punto las ideas de Freud influyeron, en un primer momento, en Schwarz hay que tener en cuenta que unos años antes de la publicación de su *Medizinische Anthropologie*, el eminente urólogo había dado a luz, en colaboración con sus colegas R. Allers, J. Bauer, L. Braun, R. Heyer, Th. Hoepfner, A. Mayer, C. Pototzky, P. Schilder, y J. Strandberg, otra obra de gran significación en orden a mostrar la evolución de su pensamiento médico por esta época; nos estamos refiriendo a

---

[100] Respecto de lo que puede considerarse una suerte de antropología subyacente en Sigmund Freud, véase: LÓPEZ IBOR, J.J., *La agonía del psicoanálisis*. Espasa Calpe, Madrid 1951; DALBIEZ, R., *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*. Club de Lectores, Buenos Aires 1987; MARITAIN, J., *Freud y el Psicoanálisis*, en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Club de Lectores, Buenos Aires 1980; LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina actual*. Seminarios y Ediciones, Madrid 1973. Según Laín Entralgo, el psicoanálisis contribuye a formar una "mentalidad antropológica" al aplicar técnicas psicoterapéuticas en casos que antes eran considerados estrictamente orgánicos.

[101] *Cfr.* BRACHFELD, O., *La Tercera Escuela Vienesa y la pedagogía sexual*, en ALLERS, R., *Pedagogía sexual y líneas principales analítico-existenciales*, Barcelona 1972.

[102] Las sucesivas Escuelas Vienesas se fueron gestando a causa de los disensos entre sus fundadores e inspiradores. Adler (considerado como el "primer hereje" del psicoanálisis) se separa de Freud y funda la "Segunda Escuela", conocida también, como la Escuela de la psicología individual; pero, posteriormente, Schwarz, Allers (y el mismo Frankl por entonces el más joven y menos conocido del grupo que con el tiempo reconocerá a Schwarz y a Allers como a sus dos maestros) se alejarán de Adler a quien reprochaban su determinismo psicologista. Víctor Frankl nos ha dejado un vívido relato de las disputas de esta época en su obra *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*, cuya segunda edición, publicada en Buenos Aires por la Editorial San Pablo en 2003 tenemos a la vista.

Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, publicado en Viena en 1925[103]. En este libro, tal como recuerda Gracia Guillén,

> […] Schwarz elogia a Freud por iniciar el examen de las neurosis orgánicas en cuanto símbolo de la persona como un todo con un problema íntimo. Pero a la vez exige Schwarz una disciplina mental omnímoda, que sintetice diversas tendencias nuevas de conocimiento: la fenomenología de los signos y de la comprensión propuesta por Husserl; la psicobiología de Hans Driesch, la psicología Gestalt (Gestaltpsychologie) y la fisiopatología de Ludolf von Krehl[104].

El sólo y único circunscribirse de Freud a las neurosis sumado a su enfoque rígida y reductivamente psicológico explica el hecho de que al entusiasmo inicial por los postulados del psicoanálisis sucediese en Schwarz y en sus colegas la necesidad de una mirada más amplia. Es en este punto donde hay que tener en cuenta otra figura muy importante en la configuración de la antropología médica: nos referimos al ya nombrado Ludolf von Krehl (1861-1937), notable fisiólogo e internista de Heidelberg creador de lo que hoy conocemos, precisamente, como la Escuela de Heidelberg[105]. Prestigioso catedrático de Patología y Terapia, Krehl representa, casi podría decirse que arquetípicamente, el esfuerzo de cambio de visión científica que caracterizó a esta generación de médicos a quienes les correspondió iniciar en la historia de la medicina contemporánea el movimiento médico antropológico. Formado en la escuela de un rígido cientificismo naturalista según el que el fundamento de la medicina no era otro que el que le brindaban las ciencia biológicas, físicas y químicas, de a poco va revisando sus posiciones avanzar hacia la postulación de una patología personalista. Será precisamente su obra *Krankheitsform und Persönlichkeit* (*Forma de enfermedad y personalidad*)[106], dictada primero como una conferencia ante el *Medizinischen Gesellschaft* en 1928 y luego publicada en 1929, en Leipzig, la que iniciará

---

[103] *Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome*, herausgegeben von OSWALD SCHWARZ, Wien, 1925. Hay versión española: *Psicogénesis y Psicoterapia de los síntomas corporales*, traducción de RAMÓN SARRÓ, Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1932.

[104] ORRINGER, N., *La antropología médica de Pedro Laín Entralgo…, op. cit*.

[105] Conviene recordar que en esta misma época en que la antropología médica va surgiendo en Alemania y en Europa, en Estados Unidos aparece la medicina ppsicosomática gracias a los trabajos pioneros del médico húngaro Franz Gabriel Alexander (1891-1964) quien en 1930, invitado por la Universidad de California, se traslada a Estados Unidos donde trabaja y permanece hasta su muerte. Puede decirse que Alexander representa la presencia de las ideas médico antropológicas europeas en suelo americano, ideas que van a cristalizar en una dirección por cierto distinta pero convergente respecto de los maestros europeos.

[106] Von KREHL, L., *Kranheitsform und Persönlichkeit*, Leipzig 1929.

su camino de apertura hacia la inclusión de la persona humana en la patología. Krehl no abandona ni menos recusa el fundamento científico-natural de la medicina pero, en el contexto de renovación del pensamiento científico de su tiempo, explica que como fruto de su experiencia y de la profundización del acervo histórico ha logrado sobrepasar los límites de lo que le enseñaba la rutina médica. Por el camino único de la ciencia natural, sostiene, se corre el riesgo de en vez de estar regidos por la naturaleza viviente lo estaríamos por esqueletos y cadáveres. Así escribe:

> Nuestro empeño estriba, a mí parecer, en el ingreso de la personalidad como objeto de investigación y estimación en la medicina. Esto implica la reinstauración de las ciencias del espíritu y de las relaciones de la vida entera, como otro de los fundamentos de la medicina y en igualdad de derechos con la ciencia natural[107].

Krehl, como Schwarz, entiende la necesidad de una ciencia médica capaz de asumir la realidad de la persona en la patología y que esta incorporación de realidad individual personal al objeto de la medicina no constituye, en absoluto, una actitud anticientífica. Sin embargo su pensamiento, vehemente, por momentos, resulta ambiguo y hasta cierto punto indeciso o vacilante. Por ejemplo, en la decimotercera edición de su obra *Pathologische Physiologie*, publicada en Leipzig, en 1930 (la primera edición de esta obra es de 1907) pueden leerse estas palabras que, cuanto menos, sorprenden:

> Para el hombre moderno existe todavía, sin embargo, otra vía de medidas terapéuticas, y esta es la vía del futuro [...] esto es [...], la orientación de los órganos malfuncionantes, según los mismos principios con que actúa un ingeniero al reparar una máquina que funciona mal. En este caso la terapéutica, es una consecuencia directa de nuestro pensamiento fisiopatológico. Continuar en este sentido es, con toda seguridad, una de las más importantes tareas médicas a la que yo me uno con toda mi alma[108].

---

[107] VON KREHL, L., *Kranheitsform und Persönlichkeit,* citado por FRANCISCO ORENGO GARCÍA, *Ludolf von Krehl. Importancia de su pensamiento en el tránsito de la Medicina científico natural a la Medicina antropológica*, en Revista *Medicina & Historia*, número 57, mayo de 1976. Segunda Época, Barcelona, pp. 8-26.

[108] VON KREHL, L., *Pathologische Physiologie*, 13 Auflage, Leipzig 1930. Citado por FRANCISCO ORENGO GARCÍA, *Ludolf von Krehl. Importancia de su pensamiento…, op. cit*., pp. 24-25.

Se aprecia que Krehl, aun habiendo descubierto un nuevo continente, continente empero apenas entrevisto y en cierto modo todavía no enteramente conocido, no se anima, finalmente, a abandonar las certezas y comodidades del viejo y bien conocido continente. No obstante estas contradicciones, a las que nos referiremos más adelante, la figura de Krehl adquiere un más que relevante significado en el inicio de la antropología médica. En efecto, en torno de su fascinante personalidad se irá reuniendo una selecta cantidad de discípulos que constituirán, andando el tiempo, la ya mencionada Escuela de Heidelberg, verdadero núcleo fundador de la antropología médica actual.

II. La Escuela de Heidelberg

Dos destacadas figuras médicas, Richard Siebeck (1883-1965) y Viktor von Weizsäcker (1886-1957), ambos discípulos de von Krehl, fueron los primeros integrantes, junto con su maestro, de la escuela de Heidelberg. Siebeck, quien sucedió a Krehl en la cátedra de Patología, irá más allá de su maestro; al igual que von Krehl tiene una clara percepción de la crisis cultural de la época y de la necesidad, en ese contexto de crisis, de que la medicina encuentre nuevos fundamentos. En su obra *Medizin in Bewegung*, *Medicina en movimiento*[109], publicada en Stuttgart 1949, otorga especial importancia a la biografía del paciente, a su evolución patobiográfica, en suma, a la historicidad. En Siebeck la historia clínica es, sobre todo, historia de la vida del paciente antes que el prolijo relato de los síntomas, los signos y el minucioso asentamiento de los datos médicos. Como refiere Lolas Stepke:

> De Richard Siebeck rescato para esta presentación sumaria la reintroducción de la historicidad en la mirada médica. No ya solamente como la clásica anamnesis, que precisamente alcanzaba su decantación y perfeccionamiento técnico en la primera mitad del siglo XX sino como biografía personal. Siebeck aportará esta dimensión diacrónica humanizada a la mirada del médico y sus escritos reflejarán el interés con que siguió las enseñanzas de su época, agregando al personalismo médico de Krehl la potente mirada histórica del devenir personal reconstruido en el encuentro entre médicos y dolientes[110].

[109] SIEBEK, R., *Medizin in Bewegung. Klinische Erkenntnis und ärztliche Aufgabe*, Stutttgart, Thieme, 1949. Hay versión española: SIEBECK, R., *Medicina en movimiento*, Barcelona 1957.
[110] LOLAS STEPKE, L. *La medicina antropológica de Heidelberg. Una perspectiva personal y algunas reflexiones*, en Revista *Persona*, n. 11, 2008, pp. 33-50, Universidad de Lima, Perú.

Al igual que Schwarz, Krehl y Von Weizsäcker, Siebeck se siente atraído por el psicoanálisis y la personalidad de Freud; entiende que el abordaje psicoanalítico de las neurosis puede ser un auxiliar en el tratamiento de los pacientes clínicos. Otra idea presente en el pensamiento de Siebeck es el del sentido de la enfermedad: desde el momento en que la enfermedad humana no se entiende sólo mediante las leyes de la biología, de la física y de la química sino como *algo que acaece* en un sujeto viviente, dotado de una particular constitución, hecho de cuerpo y de espíritu, inserto en un determinado ambiente sociocultural, que en ocasiones se presenta, incluso, como conflictivo, la enfermedad ha de tener, necesariamente, un sentido; pero ese sentido sólo puede y debe buscarse en el marco histórico-biográfico del enfermo. La idea de Siebeck es que el enfermo no solamente "tiene" su enfermedad sino que, además, la "hace" él mismo[111].

Pero la gran figura, la más descollante de esta época inicial de la Escuela de Heidelberg ha sido, sin lugar a dudas, Viktor Von Weizsäcker. Médico internista alemán, nacido en Stuttgart en 1886 y fallecido en Heidelberg en 1957, se destacó como fisiólogo y neurólogo; miembro de una prestigiosa familia protestante alemana; se doctoró en la Universidad de Heidelberg donde ejerció también como profesor; en 1917 ocupó la cátedra de Medicina Interna, en 1920 fue designado jefe del departamento de Neurología de la Clínica Médica y en 1930, nombrado catedrático de Neurología; años más tarde sería también catedrático de Medicina Clínica General. Médico de Batallón durante la Primera Guerra Mundial, el conflicto, según propia confesión, le provocará "la convulsión más honda del alma", lo que lo llevará a ver la vocación médica con una nueva luz y con otras bases.

Es en esta época de su vida en la que Von Weizsäcker comenzará a experimentar inquietudes similares a las que hemos visto en las otras figuras médicas ya mencionadas, esto es, la insatisfacción que le produce una medicina ceñida exclusivamente, en sus fundamentos, a las ciencias exactas y naturales. La experiencia de la guerra le hace comprender el valor de la vida humana y descubrir que la enfermedad es algo más que un fenómeno biológico: *una peripecia dramática*, como más adelante lo dirá en sus obras de madurez[112]. Aparte de esta experiencia bélica contribuirán a configurar su pensamiento, por

---

[111] *Cfr*. SIEBECK, R., *Medicina en movimiento, op. cit*., pp. 37-38.
[112] *Cfr*. VON WEISÄCKER, V., *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, Gotinga 1954.

un lado, su amistad con miembros del llamado Circulo de Patmos (un movimiento de los años veinte del que fue partícipe junto con el filósofo Martin Buber) y, por otro, la fuerte impresión que le causó Sigmund Freud, a quien conoció hacia 1923, mediante correspondencia primero, y a quien luego visitó personalmente en 1926, y con quien compartió cierto intercambio epistolar buscando comprender las relaciones del psicoanálisis con las enfermedades y los trastornos orgánicos.

Desde 1926 y hasta 1930 codirige el periódico *Die Kreatur* junto a dos filósofos, el ya mencionado Martin Buber, de origen judío, y Joseph Wittig, católico. Comienza a escribir acerca de la aplicación de la filosofía a la medicina y la psicoterapia y, de este modo, se va incorporando a la nueva vanguardia de la antropología médica, en contacto con Karl Jaspers y la escuela de Heidelberg, junto a Ludolf von Krehl, Richard Siebeck y atento al desarrollo de la medicina psicosomática junto a Sandor Ferenczi, George Groddeck y otros visionarios científicos de su época.

Como escritor se muestra prolífico (su producción literatura en lengua alemana alcanza los diez volúmenes). Sus ideas médicas se orientan hacia la postulación de una medicina que sea capaz de superar tanto el monismo científico naturalista cuanto ciertos dualismos. En este sentido, si bien reconoce en Freud el impulsor de una nueva visión de la enfermedad y considera que el conocimiento de su obra resulta insoslayable para quien quiera abordar la psiquiatría, la psicoterapia o la clínica, al mismo tiempo toma distancia del psicoanálisis en razón de su rígido determinismo psicológico. Por tanto, si ni la medicina científico natural, ni el psicoanálisis, ni la medicina psicosomática (cuya misma denominación arrastra un dejo de dualismo) representan ese saber médico integral y unitario, ¿cómo se ha de designar esta nueva medicina entrevista a partir de las experiencias dramáticas históricas y la profunda revisión de las ideas? Lo explica el mismo Von Weizsäcker:

> Como quiera que la introducción de la psicología en la medicina interna significa ante todo uno de entre los múltiples ensayos posibles, es oportuno un nombre que abarque esta modificación global de la medicina, sin presuponer la psicología. Como tal yo he utilizado a menudo el de antropología médica. Esta palabra encierra igualmente limitaciones que pudieran no ser ni necesarias ni adecuadas. Por un lado, no se trata sólo del Hombre, ya que también otros seres vivos pueden enfermar […] Por todo esto el vocablo «Antropología», aunque característico, es en realidad demasiado estricto. Sin duda es mejor que no

tratemos de encontrar palabra alguna para designar algo que sólo paulatinamente debe irse formando[113].

Esta medicina a la que vacila en dar un nombre (aunque, de hecho, el término antropología médica terminó imponiéndose), la compartió con un selecto grupo de discípulos y la implementó en el Instituto Otfried Förster de Breslau, que dirigió durante la Segunda Guerra Mundial. En cuanto a su formación filosófica, Von Weizsäcker estudió con Wilhelm Windelband y con Heinrich Rickert, que influye mucho en su antropología médica[114]. Es bajo esta influencia que para Von Weizsäcker, la medicina se presenta como un saber dual: en cuanto es una ciencia natural resulta *óntica*, pero en cuanto es cultural es *pática*, esto es, que tiene que ver con la existencia desde dentro. Si se pregunta por el qué de la enfermedad, lo que se plantea es un interrogante óntico; pero en cuanto la pregunta va referida al estado del paciente -"¿cómo se siente?"- se está ya ante un interrogante pático porque lo que se busca es un juicio de valor que tiene que ver con la subjetividad, con la intimidad, del hombre enfermo. En efecto, para Von Weizsäcker la enfermedad no es sólo un acaecer biológico sino, además y sobre todo, según vimos, *una peripecia dramática*; y como peripecia dramática se substrae por completo a la competencia de la ciencia natural y positiva.

Siempre dentro de este contexto médico y filosófico, Von Weizsäcker dará una gran importancia al tema de relación médico–enfermo (el proceso de la enfermedad, presente en el enfermo, se prolonga existencialmente en el médico: éste y el enfermo han de experimentar la enfermedad como un nosotros[115]); y no escapará a su fino espíritu analítico el problema de las causas finales y el misterio de la muerte. Al encarar estos últimos problemas resulta evidente en Von Weizsäcker la influencia del filósofo fenomenólogo Max Scheler (1874–1928), considerado habitualmente el padre de la antropología filosófica contemporánea. Scheler, a quien Von Weizsäcker conoció en persona, emprendió en la última etapa de su vida la tarea de formular una antropología filosófica. Empero, esa antropología no llegó nunca a escribirse. Sólo nos legó, a modo de preámbulo, un breve

[113] VON WEIZSÄCKER, V., *El hombre enfermo. Una introducción a la Antropología Médica*, Barcelona 1956, p. 2.
[114] *Cfr*. GRACIA GUILLÉN, D., *Aproximación histórica a la antropología médica*, en *Asclepio* 24 (1972) 145-224.
[115] No es difícil advertir en este punto un eco del "acompañamiento existencial" de Jaspers.

escrito titulado *La idea del hombre y la historia*, publicado en 1926, en el que anuncia la formulación de una antropología filosófica a la que caracteriza como una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre[116].

En resumen, en el marco de estas influencias filosóficas y médicas y gracias a su propio genio, Von Weizäcker elabora una antropología médica que aparece como la más orgánica y sistemática dentro de la escuela. En efecto, supera ampliamente a sus contemporáneos y va a influir de manera decisiva en la posteridad.

III. Desarrollos posteriores de la antropología médica

Tras esta etapa inicial de la Escuela de Heidelberg, y siempre de una manera u otra bajo su guía e influencia, la antropología médica experimentó una serie de desarrollos que fueron configurándola con un perfil bien definido en el ámbito médico y científico general de nuestro tiempo. Al respecto quisiéramos detenernos, sólo brevemente pues el examen exhaustivo de todos y cada uno de ellos está por fuera de los límites actuales de nuestro trabajo, a cuatro nombres que consideramos fundamentales: Viktor von Gebssatel, Viktor Frankl, Paul Christian y Pedro Laín Entralgo.

Viktor Emil Freiherr von Gebsattel, filósofo, médico y psiquiatra alemán, nació en München en 1883 y falleció en Bamberg, en 1976. Filósofo primero y luego médico, von Gebsattel dedicó sus años de mayor actividad y rendimiento, entre 1925 y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, a dirigir el sanatorio de Fürstemberg. En 1950 fue nombrado profesor honorario de Medicina Psicológica y Psicoterapia en la Universidad de Würzburg. En 1952 fue profesor ordinario de Antropología en esa misma universidad.

Von Gebsattel pertenece a la generación de médicos iniciadores de la antropología médica. No obstante esta pertenencia generacional, su figura y su obra se destacan y en cierto modo se diferencian del resto de ese conjunto. En efecto, lo que da unidad a su obra no es solamente su finalidad, es decir introducir al hombre completo en el ámbito de la patología, ni tampoco su método que podemos identificar como fenomenológico-genético, sino un singular *clima antropológico* que da sentido a toda su investigación científica y a su actividad clínica[117], que se percibe en la lectura de sus textos y que es el resultado de una

[116] *Cfr.* SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires 1967.
[117] *Cfr.* SORIA, J., *Prólogo*, en VON GEBSATTEL, V.F., *Antropología Médica*, Madrid 1966, p. 7.

feliz conjunción de la filosofía y de la psiquiatría de su tiempo con las más remontadas expresiones de la filosofía cristiana. Esta es la clave del pensamiento antropológico de Von Gebsattel. De esta feliz conjunción ha surgido una antropología médica distinta porque no sólo se abre a la existencia del hombre en cuanto *homo viator* sino que apunta al *status comprehensoris* como *última ratio* de la existencia humana.

En su obra *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*, hallamos las claves de esta antropología. Allí, desde el proemio, Von Gebsattel sostiene que al hombre sólo se lo entiende desde sus fronteras. ¿Qué son estas fronteras? Aquellos puntos limitantes del ser humano que, por abajo y por arriba, trazan el espacio de su lugar en el mundo. Con un incuestionable acento dionisiano (y, nos animamos a decir, tomista), Von Gebsattel sostiene que así como el vegetal más perfecto hay que mirarlo en el animal sensitivo y de igual modo el animal sensitivo más perfecto se halla en el hombre, la perfección del hombre no se hallará sino en el espíritu que lo vincula con la trascendencia. Es decir, si la frontera animal nos da a conocer mucho y verdadero acerca del hombre, al hombre en su máxima realización de ser –existencia- no se lo encuentra sino en la otra frontera, en aquella que lo eleva de la condición de un organismo animado a la condición de persona. En la frontera animal, sólo se nos muestran las instancias a-personales del hombre en tanto que únicamente en la frontera superior nos encontraremos con la persona. Y sólo en el plano de la persona se dan las crisis:

> En las crisis realmente el hombre está en tanto que es persona. No está en cuanto ser vivo salido de la tierra, ni en cuanto organismo animado con ciego e inmanente *Dasein* (existencia) que se desarrolla, vive y muere movido por impulsos semiinconscientes, encerrado en su estrecho aquí y aprisionado en un extraño individualismo. Está en crisis en cuanto persona, para la cual el movimiento vital, transformado en historia, se le hace crítico, en la crisis fundamental que sólo en la muerte alcanza una decisión y que tiene el sentido de una oscilación entre salvación y condenación[118].

La medicina debe atender a esta visión fronteriza del hombre; sólo así sabrá discernir cuando debe permanecer en una frontera y cuando ascender a la otra. Es sólo desde esta consideración fundamental de la crisis que ha de ser abordada la fenomenología de la crisis del hombre en sus variados aspectos biológicos, psicológicos y psicopatológicos. Pero si

[118] VON GEBSATTEL, V., *Crisis de la psicoterapia*, en *Antropología Médica*, *op. cit*., pp. 433-434.

nuestra mirada se apartare de esa “condición crítica fundamental del hombre” (entendida en términos de una tensión dramática de una existencia tendida a la salvación y amenazada de condenación) o, en el caso concreto del psicoterapeuta, no apuntare al encuentro del *Dasein* necesitado del hombre que requiere ayuda, entonces nuestra mirada equivocaría su objeto.

Otra figura fundamental en el desarrollo de la antropología médica es el médico neurólogo, psiquiatra y filósofo austriaco Viktor Emil Frankl. Nacido en Viena en 1905 falleció en la misma ciudad en 1997. En 1930 obtiene su doctorado en Medicina y es asignado a una sala dedicada al tratamiento de mujeres con intento de suicidio. En 1938, accede al cargo de Jefe del departamento de Neurología del Hospital Rothschild. Fue en ese hospital en donde ayudado por su colega y amigo, el Dr. Pötzl, se opone a la ley de eutanasia dictada por los nazis y salva muchas vidas alterando los diagnósticos de enfermos psiquiátricos. Muchos colegas y amigos emigraban ante la amenaza nazi y él tiene la posibilidad de obtener una visa para huir con su esposa a los Estados Unidos, sin embargo, decide renunciar a ella para no abandonar a sus ancianos padres, a sus pacientes y amigos. En septiembre de 1942 él, su esposa y sus padres fueron deportados a un campo de concentración cercano a Praga. Entre 1942 y 1945 estuvo confinado en cuatro campos de concentración, incluyendo Auschwitz. Fue esta la experiencia decisiva de su vida, una experiencia límite que no trepidó en llamar *experimentum crucis*, experiencia de la cruz. Si bien Frankl ya venía elaborando sus propias teorías psicológicas y psiquiátricas, en franca actitud crítica frente a Freud y Adler, será esta experiencia dramática la que terminará de configura su pensamiento. Una vez liberado comienza una notable actividad académica, docente y de investigación alumbrando, de este modo, lo que se conoce como *Logoterapia* o Tercera Escuela de Psicoterapia de Viena.

El punto de partida de la propuesta médico antropológica de Frankl es el mismo que hemos visto en los demás autores a los que nos venimos refiriendo: la insuficiencia de la medicina hija y heredera del cientificismo naturalista de hacerse cargo de la totalidad del hombre y, por ende, del sentido y de la naturaleza de la enfermedad humana. Frankl descubre en el curso de la práctica psiquiátrica y psicoterapéutica, junto con el *vacío existencial*, la existencia de otro vacío, un *vacío científico*. Son sus palabras en su obra *Äsztliche Seelsorge*:

> Por este camino puramente deductivo hemos llegado a un resultado que podríamos llamar un vacío en el espacio científico de la psicoterapia. Hemos conseguido, de este modo, poner de manifiesto la existencia de una laguna que está esperando ser cegada. Pues hemos puesto de relieve la necesidad de complementar la psicoterapia, tal y como viene siendo practicada, con un método psicoterápico que se mueve, por así decirlo, más allá del complejo de Edipo o del de inferioridad, o, en términos más generales, más allá de toda dinámica emotiva. Lo que se echa de menos, según esto, es una psicoterapia que se remonte más allá de esta dinámica y que, por detrás de los padecimientos psíquicos del hombre neurótico, se dé cuenta de su combate espiritual[119].

Estamos ante un texto de singular valor histórico y doctrinal. Téngase en cuenta que la primera edición de esta obra se publicó en alemán en el año 1946, cuando la autoridad de Freud y de Adler era, de hecho, incuestionable. El mismo Frankl se ha referido a esta situación como "la exigencia histórica de una nueva psicoterapia" pues ya en aquel lejano 1946, en un mundo que emergía de las ruinas de la guerra, frente a la devastación no sólo de las ciudades sino, sobre todo, de las almas, se hacía patente la radical insuficiencia de las Escuelas hasta entonces dominantes: el psicoanálisis freudiano y la psicología individual adleriana. Ellas no daban respuesta alguna al vacío existencial; y el vacío existencial era (y es) el tema de nuestro tiempo. Esto dio origen en Frankl a su planteo de una *voluntad de sentido* como fuerza siempre presente en el hombre: la Logoterapia apela a esta voluntad de sentido, de allí que ella se considere a sí misma como una psicoterapia apelativa.

A partir de este aspecto central van a derivarse otros dos aspectos no menos relevantes en la propuesta frankleana. El primero es el sentido del sufrimiento como un valor de actitud. En su libro *Homo patiens*, que lleva como subtítulo *Intento de una Patodicea*, publicado en 1949, expone su teoría fundamental acerca de este tema. El segundo aspecto, es el intento de elaborar una antropología sobre la base de lo que ha dado en llamar una "ontología dimensional" que, siguiendo a Hartmann, entiende al ser de un modo dimensional. Esta ontología le permite a Frankl sostener en el hombre la presencia de una triple dimensión, biológica, psicológica y espiritual, a la manera de una figura geométrica tridimensional. Si la mirada se detiene en un solo plano, se corre el riesgo de

---

[119] FRANKL, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo*, México 1978, pp. 30-31.

caer en la ambigüedad o en la contradicción: solamente una mirada al modo de una visión estereoscópica puede salvar para la medicina la totalidad y la integridad del hombre[120].

Paul Christian ha sido, hasta ahora, el último gran representante alemán de la escuela de Heidelberg. Introducido en el mundo hispanoparlante por su más destacado discípulo, el profesor chileno Fernando Lolas Stepke, Christian ha realizado invalorables aportes respecto de la inserción de la persona en el campo de la psiquiatría. Así lo evoca su discípulo chileno:

> En 1952, Christian publicó un libro titulado *Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken*, monografía no superada en ambición y alcance, que resume las concepciones médicas sobre la persona humana. Se evidencia el influjo que sobre esa generación tuvo la presencia de Max Scheler, a quien Christian recordaba en sus aspectos humanos singulares y de cuyo ideario se nutrió parte de su formación filosófica. Se documenta allí un tránsito, no siempre fácil, desde las concepciones mecanicistas de la Grecia clásica a las especulaciones del barroco y finalmente a las novedosas aportaciones de un Friedrich Krauss o de los eminentes clínicos europeos con los que mi maestro se formara. Esa monografía tuvo sobre mí un efecto catalizador, pues, inspirado por sus sugerencias, decidí consagrar parte de mi tiempo a reflexionar sobre la vertebración histórica de nuestro oficio médico[121].

La figura más relevante de la antropología médica en lengua española es, a no dudarlo, Pedro Laín Entralgo (1908-2001). Heredero ilustre de sus maestros alemanes ha elaborado una antropología médica sistemática y orgánica. Hombre polifacético ha incursionado no sólo en las disciplinas médicas (la clínica, la historia de la medicina y, desde luego, la antropología médica) sino también en campos tan vastos como la historia de España, la literatura española e incluso la acción política.

Laín ha prestado un invalorable servicio a la antropología médica no sólo difundiendo en nuestra lengua la literatura médico-antropológica alemana sino elaborando la suya propia que destaca, en primer lugar, por su afán sistemático. De hecho, nos ha dejado una definición precisa de la antropología médica:

> Llamo antropología médica al estudio y conocimiento científico del hombre en cuanto sujeto que puede padecer enfermedad, en cuanto que de hecho la está

---

[120] *Cfr*. CAPONNETTO, M., *Victor Frankl. Una antropología médica*, Buenos Aires 1994.
[121] LOLAS STEPKE, F., *La medicina antropológica de Heidelberg…*, *op. cit*., p. 40.

> padeciendo, en cuanto que puede ser técnicamente ayudado a librarse de ella, si la padece, y de llegar a padecerla, si está sano, y en cuanto que puede morir, y a veces muere, como consecuencia de haberla padecido. O bien, más concisamente, la antropología médica es un conocimiento científico del hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal[122].

Estructura el saber médico en tres momentos o niveles: el saber clínico, el patológico y el antropológico. El saber antropológico es, a su juicio, el auténtico fundamento de la medicina pues el hombre, en tanto es el sujeto de la enfermedad humana y objeto del saber médico es mucho más que un sistema biofísico y bioquímico especialmente complicado. Una fisiología exclusivamente basada en la física y la química, como la que Helmholtz, Brücke y Ludwig propugnaron, no puede explicar ni siquiera un hecho tan trivial de que el buen humor ayuda a bien digerir, y el mal perturba la digestión. No, enfatiza Laín, la física y la química no son, no pueden ser el verdadero fundamento científico del saber médico[123].

Pero a él le debemos, además, estudios preciosísimos sobre la medicina hipocrática, sobre la historia clínica, la relación médico enfermo definida en base del concepto hipocrático de amistad médica, *filía iatriké*, sus estudios sobre los clásicos de la medicina, sin contar la monumental *Historia universal de la medicina* redactada bajo su dirección. Como apunta su discípulo Diego Gracia Guillén, Laín se ve instalado en lo que denomina "la tradición metafísica personalista cristiana", enriquecida, a su vez, con una "línea de pensamiento" que va de Dilthey, y a través de Scheler, Heidegger y Ortega, "alcanza su más lograda síntesis en la obra de Xavier Zubiri", entrañable amigo y maestro de Laín[124].

Después de estos autores y de sus directos continuadores, la antropología médica ha ido como decreciendo, abandonando esta impronta fuertemente filosófica y humanística para recalar, finalmente, en posiciones o bien marcadamente ideológicas (marxistas), o bien limitadas a instancias meramente sociológicas y culturales. La denominación antropología médica es utilizada mayormente para hacer referencia a un área de la antropología cultural o social en la que se abordan los fenómenos de salud y enfermedad así como la praxis médica en relación a determinados contextos socio-culturales. El relativismo cultural de base de la antropología cultural permite explicar las distintas valoraciones de las formas de acceso a la salud desde las medicinas populares hasta los llamados sistemas medicalizados,

---

[122] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica para clínicos*, *op. cit*., p. XXXI.
[123] *Ibidem.*
[124] *Cfr*. GRACIA GUILLÉN, D., *La estructura de la antropología médica*, *op. cit*.

como forma globalizada establecida desde finales del siglo XX. Desde esta perspectiva, son estudiadas las manifestaciones epidémicas de las enfermedades, los diagnósticos y tratamientos y las políticas sanitarias en la diversidad de los ambientes culturales.

Finalmente, una breve mención a la antropología médica en la Argentina. En 1954 un grupo de médicos católicos liderados por el Dr. Jerónimo Acevedo Lojo fundó la Asociación Argentina de Antropología Médica. Estos médicos fueron los que organizaron la primera visita de Frankl a la Argentina. Su asesor fue el P. Julio Menvielle. Esta loable iniciativa no tuvo, lamentablemente, continuidad pero fue un esfuerzo pionero que, tal vez, sea necesario retomar. También ha de consignarse la dilatada y fecunda tarea que viene desarrollando desde hace varios años el Dr. José Mainetti, en la Ciudad de La Plata, con la publicación periódica *Quirón*.

Epílogo

Balance crítico y perspectivas

Hemos procurado sintetizar, haciendo pie en la antropología médica, las relaciones pasadas y presentes entre la antropología filosófica y la medicina. Para concluir vamos a intentar un balance crítico y formular algunas perspectivas.

Lo primero que debemos considerar en la medicina, al menos en esta que es parte de nuestra cultura occidental, es la presencia de lo que denominamos tradición hipocrática. Hemos caracterizado esta tradición remontándola hasta sus orígenes y siguiéndola a lo largo de la historia. Una primera comprobación es que esta tradición, a la manera de un río, recorre todo el largo camino de la medicina; sólo que el caudal de ese río no ha sido constante: épocas hubo en que sus aguas caudalosas regaban la tierra de la medicina y hacían brotar de ella frutos abundantes; otras, en cambio, en que ese caudal fue tan exiguo que hasta pareció haberse agotado con la consiguiente sequía cultural y científica. A modo de esquema, podemos distinguir tres momentos centrales en este largo decurso histórico.

El primero de esos momentos viene representado por los vínculos que la medicina y la filosofía mantuvieron en la Antigüedad clásica y cristiana, esto es, el período que va desde el siglo VI o VII a. C. hasta los finales de la Edad Media (siglos XIV y XV). Los puntos de apogeo son: los filósofos presocráticos, o primeros filósofos, Hipócrates, Platón, Aristóteles (siglo IV a. C.), Galeno, San Agustín (siglos IV y V d. C.), los filósofos árabes, la Escolástica de Santo Tomás de Aquino (siglo XIII d. C.). Si se ha de identificar un modelo científico representativo de todo este período, diremos que en la Antigüedad clásica y cristiana rige el concepto de *unidad del saber*. Las ciencias se distinguen y son autónomas pero todas ellas, *en cuanto son conocimiento de la realidad*, responden a una unidad jerárquica. La filosofía primera o metafísica (conocimiento de las realidades no sensibles) es la principal de todas. A ella sigue la filosofía de la naturaleza (que es un conocimiento filosófico del mundo visible y sensible). Vienen, a continuación, las matemáticas, entendidas como ciencias eidéticas y no sólo como cálculo. Luego, las ciencias prácticas o

morales (ética, política y economía). Por último se ordenan las técnicas o artes que poseen diversos objetivos vinculados con las necesidades del hombre (una de ellas es la medicina). Con la llegada del Cristianismo, aparece la teología sagrada (conocimiento de Dios y de todas las cosas a la luz de la fe). Esta teología alcanza el primer puesto por sobre la metafísica. Este ordenamiento constituye el llamado *árbol de las ciencias*, característico del esplendor de la Edad Media. En este contexto, la medicina es un *arte* o, mejor dicho, *el arte más característico y modelo de las otras artes*. Tiene por objeto la salud. Para ello toma algunos principios de la filosofía natural o filosofía de la naturaleza, se subordina a la ética y se liga a la metafísica y a la teología que le proveen una especial idea del hombre y del mundo. El modelo filosófico que sirve de marco referencial y de sustento es el *realismo*: la realidad es una y múltiple a la vez. Toda ciencia es conocimiento de la realidad. La realidad otorga el principio de unidad, distinción y jerarquización de las ciencias. Una ciencia es más alta y más noble cuanto más alto y noble es el aspecto de la realidad que considera.

El segundo momento es la llamada Modernidad que abarca desde la aparición del filósofo Renato Descartes (1596-1650) hasta principios o mediados del siglo XX. Los puntos de apogeo son: Descartes (siglos XVI y XVII), Kant y el idealismo (siglos XVIII y XIX), Hegel, los empiristas, el cientificismo positivista (siglos XIX y XX). En medicina se destacan principalmente los grandes anatomistas, Vesalio, Morgagni y más cercanos, en el siglo XIX, Claude Bernard -que introduce el método experimental- y Pasteur y Koch fundadores de la bacteriología. En lo que respecta al modelo científico dominante, hemos dicho que la Modernidad concibe a la ciencia como *producto del pensamiento humano sin una vinculación necesaria y directa con la realidad*, la cual pierde el relieve que tenía en el modelo científico anterior. La metafísica ya no es considerada como ciencia. La “nueva ciencia positiva”, reducida al saber experimental, tiene como finalidad dominar el mundo y es totalmente independiente de la filosofía y de la ética. Moldeada bajo esta impronta y conforme a las ideas cartesianas sobre la naturaleza corpórea como pura extensión explicada en términos de mecanicismo, la medicina se ocupará del cuerpo como máquina. El proceso mórbido es comprendido como alteraciones de ese mecanicismo universal. Hay muchas variantes, pero en esencia todas responden a este criterio básico. No hay relación de la medicina con la ética ni con la filosofía ni con la teología. Los problemas morales, filosóficos y teológicos se ubican en el plano de la conciencia subjetiva de cada individuo.

La medicina, en este sentido, es neutra. No obstante, un sentido ético derivado del viejo hipocratismo permanece plasmado en los Códigos de Ética inspirados en la llamada deontología o ciencia de los deberes. El modelo filosófico subyacente se configura, como hemos señalado, sobre el idealismo y el empirismo.

El tercer momento está representado por las inquietudes surgidas a partir de la aparición de los primeros maestros de la antropología médica desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX hasta las últimas décadas de este mismo siglo. Los puntos de apogeo son: Kierkegord, Brentano, Dilthey (siglo XIX), Heidegger, Husserl, Bergson, Hartmann, Scheler, Maritain, Gilson, (siglo XX), la Escuela médico antropológica alemana (Schwarz, von Krehl, la Escuela de Heidelberg con von Weiczäker, von Gebsattel, Viktor Frankl y otros. Si bien no hay un modelo científico propiamente dicho, sí se ha de consignar que se revisan críticamente los fundamentos del positivismo científico. Una fuerte reacción antipositivista caracteriza, en general, al espíritu científico de este período. Se dar por supuesto que las ciencias de la naturaleza corresponden al mundo de la necesidad y de las leyes rígidas e infalibles. Pero al lado de ellas hay otro universo, el de *las ciencias del espíritu*, que corresponden al reino del espíritu y de la libertad (entre estas ciencias se colocan, la filosofía, la ética, la historia, la psicología y ciertos aspectos, no todos, de la medicina). Es preciso un diálogo entre ambos universos. Se entiende que la medicina positivista es insuficiente para explicar todos los fenómenos médicos. La enfermedad no es un simple hecho biológico sino un acontecimiento humano, existencial y personal. Aquí juegan un papel muy importante la psiquiatría llamada existencial, el psicoanálisis y la medicina psicosomática. Todo esto implica un decisivo retorno a las fuentes de la tradición hipocrática. Se reivindica una nueva relación de la medicina con la filosofía. Esta última, desde vertientes cristianas, ofrece una dimensión moral (moral médica) y una concepción cristiana del hombre enfermo. Aparece la *bioética* (año 1970) en Estados Unidos y se expande rápidamente por todo el mundo. Si bien no hay un modelo filosófico dominante, puede apreciarse que la fenomenología lleva cierta primacía. Esta escuela pone entre paréntesis la contraposición realismo-idealismo y se aboca al estudio de los problemas filosóficos como fenómenos. Es una escuela muy rica en autores y variantes y hace grandes aportes en el terreno de la metafísica (que es reivindicada como ciencia principal), la antropología y la psicología. Por otro lado, aparece un fuerte movimiento de

renovación del pensamiento de Santo Tomás (neo tomismo) representado, entre muchos, por Jacques Maritain, Étienne Gilson y Cornelio Fabro.

Esto, repetimos, es sólo un esquema y como tal deja fuera muchos matices cuya importancia lejos estamos de negar. Pero vamos a esto: si hasta los finales del siglo XX hemos podido seguir el hilo de la tradición hipocrática y hemos comprobado que ella no ha dejado nunca de estar presente, en mayor o menor medida, la pregunta que se nos plantea es cuál es la situación hoy, en estos albores del silo XXI.

A nuestro juicio, la medicina enfrenta hoy un triple desafío: científico- tecnológico, ético y antropológico. El primero, es la presencia dominante como rasgo de la cultural hodierna del fenómeno de la tecnociencia. Es imposible detenerse a examinar ahora este complejo problema pero señalemos sus características esenciales: la absorción progresiva de la ciencia por parte de la técnica configurando un compacto inseparable, un criterio eminentemente operativo, la visión de la naturaleza como reservorio (*bestand*) y la técnica como provocación de la naturaleza (Martin Heidegger). Como consecuencia, surgen los tres rasgos de la tecnociencia señalados por Jean Ladrière: no ontológica, no ética, no dialógica. Va de suyo que en el clima impuesto por la tecnociencia los debates sobre lo que podemos llamar "cuestiones de fundamentos" no tienen, de hecho, cabida. La pregunta por el hombre, por la enfermedad, resulta ajena a esta mentalidad y así se da el hecho de que los enormes descubrimientos que la técnica nos proporciona forman una enorme masa de datos carentes de *información* (en el sentido de determinación y especificación al modo de una forma aristotélica); y cuando esos datos afectan la naturaleza y la conducta humana, entonces el problema cobra una dimensión todavía mayor. Es el caso, entre otros, de las llamadas neurociencias hoy signadas por un materialismo acrítico y, casi siempre, sin conciencia de ello.

El desafío ético procede del anterior. Ante el poderío de la técnica se plantea si todo lo que puede ser hecho debe ser hecho. La respuesta a este desafío ha sido la bioética, pero ésta no ha dado aún con la resolución del problema de su fundamento ético. Bioética, sí; pero, ¿qué ética para la bioética? En este plano aparecen como problemas recurrentes la necesidad de redefinir la relación médico-paciente y establecer criterios para hacer frente a los problemas crecientes de la medicina social.

El tercer y último desafío es el antropológico. Es el desafío fundamental e incluye a los dos precedentes. Llegamos aquí al corazón de nuestro problema. Si los padres fundadores de la antropología médica buscaron a su manera, como hemos visto, dotar a la medicina de un nuevo fundamento, la pregunta que se plantea es doble: por un lado, ¿existe hoy un espíritu de revisión de los fundamentos?, por otro, ¿lo que la antropología médica del siglo XX logró elaborar como nuevo fundamento tiene hoy alguna vigencia? Vayamos por parte.

Hoy no se ve aflorar, al menos con el vigor de antaño, un espíritu de firme reacción frente a esta situación planteada por el triple desafío que hemos apuntado, principalmente el que se deriva del primero de ellos, a saber, la mentalidad tecnocientífica de sesgo materialista. Pero tampoco puede decirse que dicho espíritu esté por completo ausente. Vemos surgir algunos cuestionamientos aún en interior mismo de la tecnociencia contemporánea.

Pero respecto de lo segundo, nuestra respuesta tiende a ser negativa. Dejamos expresamente a salvo el inmenso valor doctrinal del legado de la antropología médica, legado que en no pocos y fundamentales aspectos conserva todo su vigor y vigencia. Pero la antropología médica del siglo XX nació con una debilidad que la torna incapaz, en tanto intento de un nuevo fundamento, de enfrentar los desafíos del presente. ¿Cuál es esa debilidad? Tal vez el haber nacido en tierras germanas haya sido para ella motivo de fortaleza pero, también de intrínseca debilidad. De fortaleza porque se vació en el molde del sólido pensamiento alemán, caracterizado por su rigurosidad metodológica, su impoluta seriedad académica y su envidiable robustez. Pero es un dato irrecusable que todo el pensamiento alemán de los finales del XIX y principios del XX no pudo superar el dualismo epistemológico fruto, a su vez, del dualismo naturaleza y espíritu (*natur* y *geist*). Este dualismo, presente en Dilthey con su artificial división de las ciencias en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu* y que signó de raíz la incipiente antropología de Scheler (sobre todo en *El puesto del hombre en el cosmos*), ha sido una constante en el pensamiento de la filosofía alemana con el consiguiente impacto sobre el resto de las ciencias. Las consecuencias de este dualismo no afectaron sólo el campo epistemológico (lo que no es poco pues sin una recta epistemología no hay modo de ordenar los conocimientos y los conceptos cayendo inevitablemente en la confusión) sino, lo que es peor, ha impedido ver

un hecho que hoy, a la luz del materialismo imperante, cobra una importancia inusitada: ese hecho, que la antropología médica no alcanzó a ver, es que la noción de naturaleza no se restringe al mundo de la legalidad física y de los fenómenos "naturales" sino que ella abraza, en unidad analógica, también al mundo del espíritu. Así, el hombre no es una contradictoria conjunción ni menos una "integridad de partes" de naturaleza y espíritu sino *un ente de naturaleza espiritual, un viviente espiritual (animal racional), compuesto de cuerpo y alma pero no a la manera de dos substancias sino a la manera de dos coprincipios de un solo y único ente*. Y en correspondencia con esta unidad substancial las operaciones del hombre exhiben una admirable contigüidad y unidad entre el cuerpo y el espíritu.

El hecho que se constata es que ninguna de las vertientes de la antropología médica del siglo XX ha descubierto esta clave antropológica fundamental; y esta ha sido la causa de su debilidad y de su impotencia frente a los embates del nuevo materialismo al que hoy nos enfrentamos. Urge, por tanto, elaborar una antropología médica que sea capaz de hacerse cargo de esa clave antropológica y que, al mismo tiempo, sea capaz de darse un estatuto epistemológico adecuado, un método proporcionado a su objeto y un contenido temático propio.

Pero para formular tal antropología médica hace falta una tarea previa: revisar lo que hoy conocemos como antropología filosófica, a saber, su estatuto epistemológico, su naturaleza científica, su objeto material y formal y, fundamentalmente, sus relaciones con las antropologías particulares, entre las que se ha de contar nuestra ciencia.

La antropología médica del siglo XX ha dado ya todo cuanto podía. Nuestra propuesta es asumir su rico legado pero ir en busca de un nuevo fundamento volviendo a la venerada ciencia del hombre elaborada por Tomás de Aquino. En esta tarea estamos empeñados y a ella nos abocaremos en la segunda parte de este trabajo.

Segunda Parte

Epistemología y teoría antropológica

Introducción

En la primera parte de nuestro estudio concluíamos que, de los tres grandes desafíos que afronta la medicina de nuestro tiempo- el tecnológico, el ético y el antropológico-, el último de ellos, el antropológico, resulta ser el fundamental puesto que incluye a los otros dos. Vimos, así, que la respuesta a este desafío antropológico representa el problema central que surge al examinar los aportes del realismo filosófico a la actual situación de las relaciones entre medicina y filosofía teniendo particularmente en vista la posibilidad de la constitución de una antropología médica. En efecto, tras repasar el desarrollo histórico de las relaciones entre ambas ciencias y después de habernos detenido en la consideración de la antropología médica surgida a partir de las primeras décadas del siglo pasado, nos preguntábamos si dicho saber puede representar al día de hoy una respuesta adecuada a aquel desafío. O dicho de otro modo, si el espíritu de profunda revisión y renovación de los fundamentos de la medicina que alentó a los pioneros de la antropología médica del siglo XX se encuentra presente en alguna medida en el horizonte médico actual, y si todo lo que ella logró elaborar como nuevo fundamento (y constituye su incuestionable legado doctrinario) tiene hoy alguna vigencia.

Acerca de lo primero, nuestra conclusión, como hemos establecido en la primera parte, era que en el día de hoy no se advierte la presencia de un movimiento médico antropológico como el que caracterizó sobre todo la primera mitad del siglo XX, al menos con el vigor y la sistematización de aquel movimiento, lo que no quiere decir que no existan inquietudes similares pero éstas aparecen más bien como expresiones aisladas. En cuanto al segundo punto, a saber, si el legado doctrinario de la antropología médica del siglo XX, principalmente la nacida en la Escuela de Heidelberg y sus herederos, tiene al día de hoy alguna vigencia, nuestra conclusión apuntaba a sostener que si bien aquel legado doctrinario en no pocos y fundamentales aspectos conserva todo su vigor y vigencia, no obstante aquella antropología médica se mostraba insuficiente de cara a los nuevos desafíos.

Ahora bien, esta insuficiencia no responde tan sólo ni principalmente a una razón histórica, es decir, al mero paso del tiempo que invariablemente trae nuevos conocimientos con sus secuelas de nuevos cambios y de nuevos problemas; antes bien, esa insuficiencia que advertíamos resultaba intrínseca a aquella misma antropología médica que careció, *ab initio*, de una adecuada comprensión de la naturaleza del hombre (la falta, decíamos, de una *clave antropológica fundamental*), carencia esta sólo atribuible al contexto filosófico, propio de la filosofía alemana del siglo XIX con su dualismo naturaleza-espíritu, en la que nació y se desarrolló.

Es, por tanto, nuestro propósito elaborar una antropología médica capaz de darse un estatuto epistemológico adecuado, un método proporcionado a su objeto y un contenido temático propio sobre la base de una nueva visión de las relaciones entre medicina y filosofía en la perspectiva del realismo filosófico heredado de la gran tradición filosófica de Occidente, principalmente la representada por el pensamiento siempre actual y fecundo de Santo Tomás de Aquino.

La realización de este propósito nos ha llevado, en primer lugar, a plantearnos a partir de cuáles principios epistemológicos es posible elaborar una antropología médica en los términos antedichos. Por ello, en este primer punto de nuestra indagación, procuraremos establecer cuál sea el estatuto epistemológico de la hoy llamada antropología filosófica para, a partir de aquí, establecer a su vez las relaciones de esta antropología filosófica con las antropologías particulares entre las que se ha de contar nuestra antropología médica. A este punto está dedicado el primer capítulo de esta segunda parte. En los capítulos sucesivos se desarrollará una serie de temas antropológicos generales tenidos como fundamentales en vista al posterior estudio de algunas cuestiones específicas, consideradas centrales, de la antropología médica. Es decir, abordaremos sucesivamente, la epistemología, la teoría y el contenido temático de la antropología médica.

Capítulo III

La antropología médica como ciencia

I. Introducción

Indagar cuál sea el estatuto epistemológico de la antropología médica equivale a preguntarse, en primer lugar, si propiamente hablando este saber es una ciencia en el sentido de un conocimiento cierto dotado de un objeto propio y de un correspondiente método adecuado a tal objeto. Sabemos que existe un conjunto de conocimientos, fruto de numerosas investigaciones e indagaciones, que desde la aparición en 1929, en Alemania, de la obra de Oswald Schwartz, viene integrando un *corpus* más o menos orgánico conocido bajo esta denominación. Lo que resta averiguar si ese *corpus* tiene el rango de una auténtica ciencia.

Si nos atenemos a los autores que han ido conformando ese aludido *corpus* de la antropología médica contemporánea es posible comprobar que, al menos en la mayoría de ellos, no se advierte un planteo epistemológico formal. En efecto, en tales escritos aparecen más bien ideas tomadas del particular contexto filosófico de la época aplicadas a las diversas cuestiones médicas sin una mayor preocupación epistemológica. Habrá que esperar a los escritos, ya mencionados, de Pedro Laín Entralgo para encontrar un intento de sistematización de la antropología médica presentada como un saber dotado de una estructura temática y de una estructura respectiva[125].

De hecho, Laín Entralgo nos ha legado -como vimos- una definición de la antropología médica en términos de un "conocimiento científico del hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal"[126]. Sin embargo, esta definición no resulta del todo aceptable. Por empezar si bien incluye de manera clara lo que podemos llamar en términos clásicos el *objeto material* de la ciencia definida, esto es, "el hombre en tanto sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal" no se dice cuál es la perspectiva

---

[125] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica…*, *op. cit*., p. XXIX y siguientes.
[126] *Ibidem*, p. XXI.

específica (*objeto formal* de los clásicos) desde la que este hombre es estudiado. En efecto, si hablamos de un hombre sano, enfermable, etc., es evidente que tal hombre puede ser abordado desde múltiples perspectivas las que darán lugar a múltiples ciencias: la patología, la fisiopatología, la clínica médica, las ciencias sociales, la historia, la psicología, la filosofía de la naturaleza, la teología sagrada, son algunas de las ciencias que pueden aportar su propia perspectiva formal para el estudio del hombre sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal. Puesto que toda ciencia no queda definida si falta uno de los dos objetos, el material y el formal, es evidente que la definición propuesta por el gran maestro español no acaba, a la postre, definiendo la antropología médica.

Es cierto que Laín hace referencia, como se dijo, a una "estructura respectiva" de la antropología médica que, en cierto modo, se corresponde con lo que hemos denominado objeto formal. Veamos cómo entiende esa *estructura respectiva*:

> […] además de su estructura temática, bien que en estrecha relación con ella, toda ciencia tiene una estructura respectiva, es decir, dependiente del punto de vista (Ortega: teoría del punto de vista) o del respecto (Zubiri: expresión gnoseológica de la doctrina de la respectividad) según el cual es considerada la parcela de la realidad que se estudia; y para descubrir a continuación que, más o menos coincidentes entre sí, hay dos órdenes de respectos, unos determinados por el tema mismo, más aún cuando la realidad estudiada es tan compleja y multiforme como la humana, y procedentes otros de la mentalidad del estudioso. La estructura de la antropología médica, ¿será la misma cuando se la quiere hacer formal y materialmente marxista y cuando se la concibe de un modo formal y materialmente cristiano?[127]

De alguna manera, repetimos, Laín introduce, de la mano de Ortega y de Zubiri, lo que nosotros preferimos, en recta epistemología, designar como objeto formal. Ahora bien, ¿en qué consiste para Laín Entralgo esa estructura respectiva de la antropología médica, es decir, los principales puntos de vista que ofrece la realidad del hombre a quien desee estudiarla y comprenderla de manera metódica y comprensiva? Nuestro autor las enumera: el hombre como persona individual, el hombre como persona social, el hombre como persona histórica; a su vez, dentro de estas tres grandes perspectivas, van incluidas otras dos, la ética y la estética. Dicho esto, concluye Laín:

---

[127] *Ibidem*, p. XXXIV.

> Debo, por otra parte, subrayar con toda explicitud que el discernimiento de esos tres principales puntos de vista en la descripción y la intelección de la realidad humana no debe hacernos perder de vista la radical unidad de ella, ni ocultarnos la esencial coimplicación de los tres en cada uno de sus actos. Siendo persona individual se es a la vez persona social y persona histórica, y persona individual y social siendo persona histórica, y persona individual e histórica siendo persona social[128].

Tres observaciones nos merecen estas afirmaciones del maestro hispano. En primer lugar, la llamada "estructura respectiva" no es una sino triple; en consecuencia, si es más de una y teniendo en cuenta que la unidad de una ciencia viene dada por su perspectiva formal no tendríamos una sino tres antropologías médicas. Por último no escapa a la aguda percepción de Laín esta dificultad por lo que inmediatamente se ve obligado a sostener "con toda explicitud" que la triple perspectiva no debe hacernos perder de vista la "radical unidad" de la realidad humana. Sin embargo ¿dónde reside la clave de esa unidad? No lo sabemos pues nuestro autor no nos deja ninguna pista al respecto. En efecto ¿sobre qué fundamentos reposa esa radical unidad a la que alude Laín?; ¿sobre qué presupuesto sistemático se funda la "esencial coimplicación" de cada uno de los tres respectos aludidos?

Por otra parte, y volviendo a la definición enunciada, llama la atención que el autor no haya incluido en ella ninguno de los respectos que conforman la llamada "estructura respectiva" ni haya mencionado, siquiera, la presupuesta aunque no fundada unidad del hombre. Por todo esto, la definición acuñada por Laín Entralgo no satisface, a nuestro modesto juicio, las exigencias de una definición de la antropología médica ceñida a un estricto criterio epistemológico.

En síntesis, si bien en Laín Entralgo y en algunos de sus discípulos encontramos un intento, de suyo valioso, de dotar a la antropología médica de una "estructura" epistémica, no obstante tal intento no logra alcanzar una adecuada formulación toda vez que deja a este saber huérfano de una explicitación precisa respecto de su posibilidad epistémica, de su estatuto epistemológico propio, de su naturaleza como ciencia (si es ciencia especulativa o práctica, si médica o antropológica), de su objeto formal propio, de su método, aspectos todos ellos esenciales en la constitución de un saber estrictamente científico.

---

[128] *Ibidem*, p. XXVI.

II. Algunos planteos iniciales

Antes de intentar formular el estatuto epistemológico de la antropología médica debemos aludir a un hecho constatable desde la experiencia histórica. Nos referimos a que a lo largo de la historia de la medicina siempre es posible advertir en cada una de las sucesivas etapas una suerte de filosofía (y por tanto de una antropología) que llamaremos implícita. En efecto, no escapa a la indagación histórica más elemental que la medicina de la Antigüedad, nacida en el contexto de la tradición filosófica griega, llevó sucesivamente la inconfundible impronta de la filosofía de la naturaleza de los jónicos, de la filosofía de Platón y de la *Physica* de Aristóteles. También, la medicina medieval llevó implícita no sólo la filosofía antigua pre cristiana sino, desde luego, la filosofía surgida en el marco de la asunción del pensamiento pagano por el cristianismo y, más propiamente, de la Escolástica. Por otra parte ¿quién puede negar la influencia más que notoria del mecanicismo nacido en el marco del racionalismo cartesiano sobre la medicina moderna? ¿O el no menos notorio influjo del positivismo científico con su secuela de materialismo más o menos explícito, a menudo acrítico sobre la medicina que dominó buena parte del siglo XIX? Tampoco es posible negar el más que claro influjo del psicoanálisis freudiano, de la fenomenología alemana, de la antropología de Scheler y de la reacción anti positivista que caracterizaron el clima filosófico de principios del siglo XX sobre el nacimiento y la configuración de la medicina antropológica. Menos aún es posible ignorar la influencia de la tecnociencia, en lo que ella tiene de visión del mundo, sobre la medicina de nuestros días. Todo esto, repetimos, constituye una filosofía o una antropología implícita, subyacentes siempre a la configuración de la medicina en cada época de su devenir histórico. Pero no es esta la antropología médica objeto de nuestra indagación.

Lo que buscamos, en efecto, es una antropología médica explícita, si se nos permite la expresión, un saber que pueda presentarse en el concierto de las ciencias con su carta de ciudadanía propia y con su identidad epistemológica definida; y el primer paso en orden a esta búsqueda es preguntarnos si tal antropología es necesaria. La primera pregunta, por tanto, puede formularse en estos términos: ¿es necesario al médico, además del conocimiento propio que le proveen las ciencias médicas, algún otro tipo de conocimiento?

Para responder a esta pregunta es preciso indagar, primero, qué tipo de conocimiento es el conocimiento médico. Podemos afirmar, en líneas generales, que el conocimiento

médico forma parte de ese conjunto de conocimientos que se denomina artes o técnicas operativas. En efecto, el saber médico es un saber operativo, pertenece a ese tipo de conocimiento orientado *per se* al hacer, al *facere* según la terminología escolástica. Este *facere* es una acción transitiva respecto del sujeto operante y se concreta en productos o efectos exteriores. Pero se erraría si se pensase que este hacer es el resultado de una mera acción operativa ajena a la razón. Este es un punto fundamental: las artes factivas y mecánicas, como se las denomina clásicamente, son un modo de racionalidad, esto es, proceden de la razón práctica en cuanto ésta se ordena a la realización o fabricación de cosas exteriores a ella misma.

Santo Tomás de Aquino distingue cuatro modos en que el orden se compara a la razón. Hay, en primer lugar, un orden que la razón no hace sino que solamente considera, tal es el orden de las realidades naturales cuya existencia es previa a la razón y la razón sólo puede considerarlo en tanto que existe previamente a ella y le es dado. En segundo término, hay un orden que la razón considera y hace en sus propias acciones como, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de estos conceptos que son las voces significativas (orden lógico). Tercero, está el orden que la razón considera y hace en las acciones de la voluntad cuando las ordena a su propio fin (el orden moral). Finalmente, hay un orden que la razón considera y hace en aquellas cosas exteriores de las cuales ella es su causa como, por ejemplo, cuando fabrica un arca o una casa (orden técnico).

Ahora bien, la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia por lo que según los diversos órdenes que la razón considera se dan las diversas ciencias. Así, al primero de los órdenes señalados, el de las realidades naturales, pertenecen las ciencias especulativas como la metafísica, las matemáticas y la filosofía de la naturaleza; al segundo orden, el que la razón hace y considera en sus actos propios, el orden lógico, pertenece la filosofía racional o lógica; al tercero, el orden que la razón hace y considera en los actos voluntarios, el orden moral, pertenece la filosofía moral o ética; y en cuanto al cuarto orden, el que la razón hace y considera en las cosas exteriores, el orden técnico, pertenecen las artes mecánicas[129].

---

[129] *Cfr*. *Sententia libri Ethicorum*, I, *lectio* 1, 1 y 2. "El orden se compara a la razón de cuatro modos. Hay, en efecto, un cierto orden que la razón no hace sino tan sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón considerando hace en su acto propio, por ejemplo cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón

Esta distinción del Doctor Angélico resulta de particular interés para nuestro tema. En primer lugar se desprende de ella un hecho central: el conocimiento técnico aun cuando finalice en la realización o fabricación de cosas exteriores deriva de una consideración de la razón. Quiere decir, que no se trata de un mero hacer sino de un saber hacer. A esto precisamente se refiere la clásica concepción aristotélica de la técnica (o arte) como un hábito (o disposición) productivo acompañado de razón verdadera[130]. Se trata, por tanto, de una actividad de la razón -perfeccionada por el hábito de la técnica- orientada a la producción de cosas de manera similar a como la ciencia (*epistheme*) es un hábito demostrativo[131]. Pero, en segundo lugar, este saber hacer, en que consiste la técnica, presupone un acabado conocimiento no sólo de cómo operar sino, y esto es lo fundamental, de la naturaleza de aquello sobre lo cual se opera. Es el mismo Santo Tomás el que distingue en todo arte o técnica dos elementos, a saber, la materia (*materia artis*) y el producto (*effectus artis*). Ahora bien, es según su materia que se distinguen las artes o técnicas. Hay técnicas que operan sobre una materia de suyo pasiva que en nada contribuye a la producción o efecto del arte: si hablamos de construir una casa los materiales empleados son de suyo algo pasivo que el técnico constructor emplea de acuerdo con la concepción o el proyecto concebido en su mente; esto no quiere decir que los materiales no posean en sí determinadas cualidades que, desde luego, algo ponen de suyo; pero se trata de un poner pasivo no activo. Hay, en cambio, otro tipo de técnica cuya materia es pasiva y activa a la vez; porque actúa conjuntamente con el arte de tal modo que el efecto del arte es obra conjunta del arte y de la materia. A este segundo tipo de arte pertenecen dos que son, por lo mismo, arquetípicas: la enseñanza y la medicina. En efecto, tanto en una como en la otra, el efecto correspondiente -la ciencia, en la enseñanza, la salud, en la medicina- es

considerando hace en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto es el orden que la razón considerando hace en las cosas exteriores de las cuales ella misma es la causa, como en un arca o en una casa. Y porque la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia, según estos diversos órdenes que la razón propiamente considera, hay diversas ciencias. Pues a la filosofía natural corresponde considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace, de tal modo que bajo la filosofía natural comprendemos, también, a la matemática y a la metafísica. El orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, corresponde a la filosofía racional a la cual pertenece considerar el orden de las partes de las oraciones entre sí y el orden de los principios respecto a las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la filosofía moral. Y el orden al que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores constituidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas".

[130] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1140 a 20.

[131] *Ibidem*. La filosofía antigua y medieval distinguía la ciencia de la técnica como ámbitos diferenciados de la razón. Modernamente esta distinción se ha borrado y en la actualidad suele darse el nombre de ciencia a lo que sólo es, hablando con propiedad, un saber técnico.

efecto conjunto del arte y de la naturaleza. En efecto, la materia del arte docente es la misma inteligencia del discípulo en la que preexiste la ciencia: el maestro, en tanto agente exterior, mediante signos adecuados -de los cuales el más importante son sus palabras (*verba doctoris*)- educe la ciencia haciéndola pasar de la potencia al acto; de este modo, el efecto del arte docente es acción conjunta de la inteligencia del discípulo y del arte del maestro. Algo similar ocurre con la medicina: el principio de la salud y de la sanación está en la naturaleza a la que coadyuva el arte del médico; por eso, la salud recuperada es obra conjunta del arte médica y de la naturaleza. De este modo concluye Santo Tomás: "Así como se dice que el médico causa la salud en el enfermo, operando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa la ciencia en otro por medio de la operación de la razón natural del que aprende"[132].

Más adelante, al tratar de la técnica médica en su particular relación con la naturaleza y la realidad del hombre, abundaremos respecto de este tema. Baste por ahora establecer como una primera conclusión que la medicina es un arte o una técnica en el sentido de una racionalidad productiva cuya materia es la propia naturaleza del hombre en la que reside el principio de la salud, de la enfermedad y de la curación.

Ahora bien, la pregunta que debemos formular a continuación es si es necesario al arte de la medicina un conocimiento adecuado de la materia sobre la que opera y si ese conocimiento adecuado puede provenir exclusivamente del mismo arte médico. Va de suyo que la medicina como cualquier otro arte requiere un conocimiento exhaustivo de su materia. Nadie imagina a un arquitecto que ignore las cualidades y la conveniencia de los materiales que emplea. Pero en este punto conviene distinguir entre el conocimiento de la materia del arte y el conocimiento de las reglas del arte. Este último es una cierta razón que preexiste en la mente del artista y que se plasma en la materia exterior[133], en cambio, la materia sobre la cual el arte opera tiene una realidad, digamos una naturaleza, cuyo conocimiento no es propiamente el que procede de las reglas del arte. Todo artista conoce la naturaleza de la materia de su arte pero dicho conocimiento no proviene de su arte sino que debe tomarlo de alguna otra ciencia. Un músico y un pintor saben cómo combinar los sonidos y los colores ya que las reglas de sus respectivas artes son a modo de formas o

---

[132] *Quaestiones disputatae de veritate*, XI, a 1, *corpus*.
[133] *Cfr*. *Summa Theologiae* II-IIae, q 57, a 1, ad 2; *De malo*, q 2, a 1, c*orpus*.

ideas que dirigen sus acciones exteriores sobre dichas materias; pero ni el músico conoce la naturaleza del sonido, lo que es propio del físico, ni el pintor conoce la naturaleza del color que, también, corresponde al físico. De igual modo, el músico requiere de los principios de la aritmética para medir el tiempo y los intervalos de las notas y el pintor requiere de los principios de la geometría para imprimir a sus figuras la adecuada perspectiva[134].

De estos sencillos ejemplos podemos deducir que si la materia sobre la que opera la medicina en tanto arte es la misma naturaleza humana en cuanto se encuentran en ella los principios de la salud, de la enfermedad y de la curación (la *vis medicatrix naturae* de la tradición hipocrática), es evidente que el médico debe conocer profunda y exhaustivamente esta naturaleza humana. Pero es igualmente evidente que tal conocimiento no puede proveérselo el arte médica en tanta arte, o *regula artis*, sino que ha de buscarlo en otra ciencia. Cuál es esa ciencia es lo que veremos a continuación.

III. La pregunta por la ciencia del hombre

La ciencia de la que estamos hablando no puede ser sino una ciencia que trate del hombre en cuanto hombre, es decir, desde la perspectiva de su naturaleza y de sus propiedades específicas y generales. Tal ciencia se la conoce genéricamente como antropología y de ella en la actualidad existen multitud de corrientes y variantes. Una mirada, siquiera somera, al panorama de la reflexión antropológica hodierna nos revela, en efecto, la existencia de múltiples disciplinas que se reúnen bajo esa denominación común: la antropología filosófica, la antropología cultural, la antropología social, la antropología física e, incluso, una antropología teológica. Ante este panorama tan variado la pregunta que surge es cuál de todas estas vertientes de la antropología actual es la que puede proveer a la medicina aquel conocimiento del hombre al que más arriba hemos aludido. Sin duda tiene que ser una antropología que trate, como se ha dicho, del hombre en cuanto hombre, de su naturaleza y de sus propiedades específicas. Estamos hablando, por tanto, de una ciencia que podemos llamar antropología general, esto es, una ciencia del hombre que apunte no a algunas de sus particularidades (como sería el caso de las antropologías cultural, social o física) sino a lo que es más general o universal, a saber, la esencia o naturaleza del ser humano.

---

[134] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 1, a 2, *corpus*.

Dicho esto, el paso siguiente es indagar acerca de esta antropología general. En el concierto de las antropologías contemporáneas aparece como el mayor intento de una ciencia antropológica la propuesta por el filósofo alemán Max Scheler. Este autor denomina a esta ciencia antropología filosófica. Como es sabido, Scheler no llegó a desarrollar plenamente su proyecto de una antropología filosófica pues la muerte lo sorprendió prematuramente en 1928 cuando aún se esperaba de su pluma la antropología prometida[135]. Sin embargo nos legó dos trabajos en los que pueden vislumbrase las líneas maestras sobre las que pensaba edificar su antropología. De estos dos trabajos, sólo el primero de ellos nos sirve de genuina guía; nos referimos una breve obra titulada *Mensch und Geschichte* publicada en 1924 en la que hace un recorrido de las diversas concepciones del hombre a lo largo de la historia como una suerte de tarea previa a la elaboración de una antropología filosófica propia que, como adelantamos, no llegó nunca a publicarse[136]. El segundo trabajo es su conocido libro *Die Stellung des menschen in Kosmos* publicado en 1928 el mismo año de la muerte de su autor[137]. En esta obra Scheler intenta un desarrollo pretendidamente metafísico de su antropología; pero su pensamiento es oscuro, contradictorio por momentos a tal punto que podemos afirmar que esta obra señala el ocaso y la decadencia del pensamiento scheleriano.

No es nuestra intención glosar el pensamiento de Scheler pero sí destacar el hecho de que este filósofo ha sido quizás el que con más énfasis ha destacado la ausencia en el pensamiento contemporáneo de una clara comprensión del hombre y la consecuente necesidad de formular una antropología que él denomina filosófica. En el inicio de la primera de las obras mencionadas escribe:

> No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza [inorgánico,

---

[135] Scheler planeó publicar su obra principal de antropología en 1929 pero la finalización de tal proyecto se vio impedida por su muerte prematura en 1928. Algunos fragmentos de esa obra se han publicado en seis volúmenes de sus obras póstumas (*Nachlass*) que forman parte de los quince volúmenes de sus obras completas (*Gesammelte Werke*) editados por Maria Scheler y Manfred S. Frings.

[136] De esta obra hay una versión española bajo el título *La idea del hombre y la historia*, *op. cit*. Ha sido traducida por Juan J. Olivera. Citamos de acuerdo con esta versión.

[137] El título en castellano de esta obra es *El puesto del hombre en el cosmos* de la que existen numerosas versiones y ediciones en nuestra lengua.

> vegetal, animal] y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre": ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología[138].

Acierta Scheler, sin duda, cuando afirma que esta antropología filosófica es un apremiante reclamo de nuestro tiempo. Precisamente, la carencia de una tal antropología ha sido y es la causa de las insuficiencias que la antropología médica ha exhibido en el pasado y exhibe al día de hoy. Sin embargo, la antropología filosófica propuesta por Scheler, si nos atenemos a los estrictos términos que acabamos de trascribir, no parece tampoco apuntar en una correcta dirección epistemológica: en efecto, Scheler incluye en esta ciencia una dispersión de aspectos que tienen que ver, sí, con el hombre; pero no se alcanza a ver cuál sería el fundamento de su unidad formal, o dicho de otro modo, cuál sería el *objeto formal quod* de esta antropología pues en el enunciado de su contenido se abarca una multitud de aspectos, desde la esencia humana hasta el origen físico del hombre, desde su realidad espiritual hasta sus dimensiones históricas y sociales; y todos estos aspectos aparecen reunidos en una suerte de conglomerado indistinto sin que ninguno de ellos asuma la primacía sobre los demás.

Otra corriente importante en la antropología filosófica contemporánea es la representada por otro filósofo alemán, Ernst Cassirer. Su obra central se titula, precisamente, *Antropología filosófica*. En esta obra, Cassirer pasa revista a la historia de la reflexión antropológica moderna para concluir que a pesar de la multitud de conocimientos que hoy poseemos acerca del hombre carecemos empero de una visión real de la naturaleza humana:

---

[138] SCHELER, M., *La idea del hombre…, op. cit.*, pp. 9-10.

> Ninguna edad anterior penetró en una situación tan favorable en lo que respecta a la fuente de nuestro conocimiento de las realidades humanas: la psicología, la ecología, la antropología, la historia, han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente ricos y en crecimiento constante. Se han renovado inmensamente los instrumentos técnicos para la observación y la experimentación. Sin embargo, no parece que hemos hallado el método para ordenar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre; pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna, que nos guíe por el laberinto, no poseemos una visión real del carácter general de la cultura y de la naturaleza humana[139].

Cassirer acierta en el diagnóstico de la situación y en esto coincide con Scheler. El capítulo primero de su obra está destinado a exponer la crisis del pensamiento moderno acerca del hombre lo que le permite concluir que la teoría moderna del hombre ha perdido su centro intelectual y en su lugar se ha instalado una completa anarquía del pensamiento. Es cierto, continúa, que en tiempos anteriores se apreciaba una discrepancia de opiniones y de teorías relativas al problema del hombre; pero, al menos, quedaba una orientación general, un fondo de referencia en el que podían acomodarse las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática, la biología fueron asumiendo de manera sucesiva la guía del pensamiento en lo concerniente al problema del hombre y fueron determinando y orientando las investigaciones. La crisis verdadera del problema aparece cuando deja de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales[140].

Cassirer pretende terciar en este panorama de crisis de las antropologías contemporáneas con su concepción del hombre como animal simbólico. El símbolo resulta, en su peculiar visión, una clave interpretativa de la naturaleza humana. Valido de esta clave, su intención apunta a construir una antropología filosófica aun cuando deje de lado expresamente a la metafísica reduciendo el problema a términos exclusivamente fenomenológicos. Es decir que Cassirer no supera la dificultad, común por lo demás a la mayor parte de las antropologías actuales, que se deriva de una reducción del ser del hombre a supuestos fenomenológicos. Con todo, esta reducción fenomenológica no es el escollo principal. Aun cuando debe reconocerse que un detenido y sutil estudio del hecho simbólico y de su compleja estructuración ha de computarse -sin duda- como el mérito

[139] CASSIRER, E., *Antropología Filosófica*, México 1993, p. 47.
[140] *Cfr. Ibidem*, p. 43.

mayor de la obra de Cassirer, la dificultad más grande reside en otra reducción: la de toda la riqueza del mundo simbólico humano a unos presupuestos exclusivamente biológicos.

En efecto, una lectura atenta de Cassirer nos permite deducir que lo que subyace en el fondo de toda su especulación es una *reductio ad biologiam*; asumiendo la idea de que el hombre es, biológicamente un animal enfermo y que como todo organismo vivo requiere adaptarse a su medio ambiente, la conclusión es que el hombre ha descubierto un modo nuevo de realizar esa adaptación. Entre el sistema "receptor" y el sistema "efector" presentes en todas las especies animales, él ha interpuesto el eslabón del símbolo. Esta nueva adquisición transforma en su totalidad la vida humana a tal punto que esta capacidad de simbolización viene a ser como la "especie propia" del hombre. De aquí la redefinición del hombre: ya no más animal racional, ahora animal simbólico. Para Cassirer la diferencia específica del hombre, aquella que permite su definición, no es la racionalidad sino su capacidad de simbolización[141]. Como se ve, sin mengua de la finura y profundidad de sus análisis parciales, la antropología filosófica propuesta por Cassirer no parece alcanzar una adecuada comprensión del hombre viciada, como está, de un reduccionismo biológico que, en el fondo, la hace subsidiaria de un monismo materialista.

Tanto Scheler como Cassirer representan los máximos esfuerzos de la reflexión antropológica del siglo XX; ambos, sin duda, han configurado la antropología filosófica y han marcado rumbos, en diversas medidas, a otras numerosas corrientes de la antropología contemporánea. En ellos se encuentran representadas las dos orientaciones fundamentales de la reflexión antropológica hodierna, a saber, de un lado la orientación que podemos llamar *espiritualista* (tal sería la de Scheler) y de otro, la *materialista* encarnada por Cassirer. Uno y otro configuran una suerte de monismos antropológicos de tal forma que mientras en la antropología scheleriana -si nos atenemos fundamentalmente a su noción central de *Geist*, tal como se expone sobre todo en la ya mencionada obra *El puesto del hombre en el cosmos*- asume su expresión más acabada un espiritualismo en el que el espíritu humano es concebido en términos de pura *dynamis* en franca oposición a la naturaleza, en la propuesta de Cassirer , en cambio, se consuma un monismo materialista en

141 *Cfr. Ibidem*, p. 46 y siguientes.

el que el espíritu no es sino un epifenómeno de la materia a la que, a su vez, queda reducida la naturaleza[142].

No discutimos los incuestionables y valiosos aportes que estos dos autores que hemos mencionado, y otros muchos más, han hecho a la reflexión antropológica de nuestro tiempo[143]. Más aún, no ignoramos que en orden a la constitución de nuestra antropología médica sea posible valernos de varias de sus observaciones. Sin embargo, lo más importante que podemos rescatar de ellos es su certera constatación de que la antropología contemporánea, pese a todo, no ha alcanzado una adecuada comprensión del hombre, de su naturaleza y de su destino. La razón de esta ausencia de comprensión del hombre reside, a nuestro juicio, en la imposibilidad que tienen los monismos de asumir dicha comprensión; en efecto, ni los espiritualismos que en su réplica al materialismo no hacen sino recaer en cualquiera de los dualismos que a lo largo de la historia han tenido lugar, ni los materialismos que limitan la visión del hombre a las meras constataciones biológicas, sociales, psicológicas o culturales, pueden dar razón de la unidad y contigüidad de lo biológico y de lo espiritual que caracteriza al ser hombre tal como éste aparece cada vez que nos acercamos a él con una fenomenología incontaminada de cualquier presupuesto sistemático.

La fenomenología, en efecto, nos pone, por medio de la experiencia, frente a un cúmulo de fenómenos en los que el hombre se hace presente en su multifacética y compleja manifestación de su naturaleza, de su actividad y de su vastísimo plexo de relaciones con el mundo. Estos fenómenos son más que importantes pues su constatación es inmediata y directa ya que aparecen en el curso de la experiencia (que en el caso del hombre es, propiamente hablando, autoexperiencia). Estos fenómenos no pueden en sí mismos ser una explicación pero, por vía de su problematización, ellos abren el camino a las explicaciones sistemáticas, como veremos más adelante, lo que nos permitiría constituir una ciencia del

---

[142] Respecto del pensamiento de Max Scheler puede consultarse: LLAMBÍAS DE AZEBEDO, J., *Max Scheler, exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires 1966, y MANDRIONI, H.D., *Max Scheler. El concepto de espíritu en la antropología scheleriana*, Buenos Aires 1965. En lo que respecta a Ernst Cassirer puede leerse en español, GARAGALZA, L., *Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer*, Universidad de Deusto 1989 y en francés los importante estudios reunidos por SEIDENGART, J. (DIR.), *Ernst Cassirer, de Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, 1990. Encuentro de 1988 en Nanterre.

[143] Entre otros autores que han influido de modo especial en la antropología médica pueden citarse el español Xavier Zubiri a quien Diego Gracia Guillén ha dedicado un exhaustivo estudio (*cfr.* GRACIA GUILLÉN, D., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid 2007; y al austríaco Martín Buber de quien puede leerse sobre todo su conocido ensayo *¿Qué es el hombre?*, México 1973.

hombre a punto de partida de una autoexperiencia antropológica originaria, esto es, una ciencia que partiendo de la realidad del hombre sucesivamente experimentada, problematizada y entendida y que sea capaz, en definitiva, de dar respuesta a la totalidad de los problemas planteados.

Ahora bien, en el curso de nuestras indagaciones hemos hallado en la filosofía realista de Tomás de Aquino y de los tomistas contemporáneos las claves epistemológicas que nos permiten constituir una ciencia del hombre que se haga cargo de su entera realidad corpórea y espiritual.

IV. Una antropología general de inspiración realista: sus presupuestos epistemológicos

Una primera distinción que se impone a la hora de formular una ciencia del hombre o antropología siguiendo los principios de la epistemología realista (fundamentalmente tomista) es la de una ciencia general del hombre o antropología general y un conjunto de ciencias particulares del hombre o antropologías particulares. Esta distinción se fundamenta en un principio sillar de la epistemología aristotélica que Tomás de Aquino asume en plenitud: no referimos al hecho de que en cualquier género de realidades es necesario considerar primero aquello que es común y después aquello que es propio de cada una de las cosas de ese género. Este es el modo, dice Santo Tomás, que guarda Aristóteles, por ejemplo, en la metafísica pues primero trata y considera lo común del ente en cuanto ente y, luego, lo que es propio de cada ente. La razón de proceder de esta manera es que de no ser así se repetirían con frecuencia las mismas cosas, es decir, a tratar de cada particularidad habría que repetir lo común a cada una de esas particularidades[144].

Ahora bien, siguiendo este principio rector al tratar del hombre, es necesario plantear en primer lugar una ciencia del hombre que trate de aquello que es común y primero en todas las ciencias que se ocupan del hombre según un determinado aspecto particular. Quiere decir que lo que se debe constituir en primer lugar es una ciencia general del

[144] *Cfr*. *In Liber De Anima Aristotelis Expositio*, I, *lectio* 1. "Como enseña el Filósofo en el libro XI *Sobre los Animales*, en cualquier género de cosas es necesario considerar primero lo que es común y después lo que es propio de cada uno de dichos géneros, que es, ciertamente, el modo que guarda Aristóteles en la Filosofía Primera. En efecto, en la Metafísica trata y considera primero lo común del ente en cuanto ente, después considera lo que es propio de cada ente. La razón de esto es porque si así no se hiciera con frecuencia se repetirían las mismas cosas".

hombre a la que llamaremos antropología general la que equivaldría a lo que modernamente se conoce como antropología filosófica[145].

Siempre en el marco de la epistemología tomista, una antropología general debe responder a ciertos presupuestos críticos. En primer lugar, como lo adelantamos, supone un realismo originario fundado en la experiencia que en el caso de la antropología resulta una autoexperiencia. La experiencia es un modo de conocimiento que consiste en un primer contacto intencional del hombre con una realidad dada; se trata de un conocimiento directo, inmediato, de algo singular y concreto; no es un conocimiento perfecto, seguro, como sí lo es la ciencia, pero es válido en sí mismo y es el inicio de cualquier conocimiento posterior. La experiencia es tanto *externa* -si se trata de un objeto real exterior al hombre- como *interna* -si el objeto es un contenido de conciencia. Puede ser *sensible* en cuanto alcanza sólo la dimensión concreta, singular e individual de su objeto, pero también puede hablarse con propiedad de una *experiencia intelectual* (ya sea especulativa, ya sea práctica) porque, puesto que la experiencia es un proceso unitario, integrado y configurado, los datos que ella proporciona no quedan encerrados ni clausurados en el sólo nivel de un conocimiento sensible sino que ya, en cierto modo, constituyen una aprehensión germinal y primaria del ser y de la verdad del ser, esto es, un acceso inmediato y directo al valor concreto del objeto, a su identidad individual, a la determinación de ciertos vínculos reales causales, todo lo que representa una preparación al proceso deductivo y abstractivo de la ciencia. Como ya se dijo, el objeto de la experiencia son los *fenómenos* (los datos de la experiencia) a partir de los cuales, por vía de su problematización, puede arribarse a establecer las conclusiones científicas[146]. La experiencia, por tanto, puede incluirse entre los llamados *principios noéticos* de la tradición aristotélica y tomista, tomados éstos en sentido lato en la medida que son principios en el orden genético del conocimiento[147]. Es precisamente en el

---

[145] Actualmente se la denomina antropología filosófica para distinguirla de las llamadas antropologías científicas (que corresponden a las antropologías particulares). Esta terminología no es, a nuestro juicio, adecuada, pues supone la previa distinción entre ciencia y filosofía, distinción que rechazamos habida cuenta que la ciencia en sentido primero y propio se dice de la filosofía y de modo segundo y análogo de las demás ciencias.

[146] Para un estudio de la experiencia, véase LAMAS, F.A., *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires 1991; *¿Qué es la Antropología General?* (en colaboración con ALBIZU, D.M.), en Revista *Circa Humana Philosophia*, n. II, Buenos Aires 1997, pp. 9-83; *El hombre y su conducta*, Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires 2013.

[147] Decimos en sentido lato porque en sentido propio los principios noéticos son los llamados *primeros principios*, proposiciones evidentes de suyo que no requieren demostración y que por lo mismo son el principio del que parten las conclusiones de las ciencias. En la terminología escolástica se los conoce como

sentido de este orden genético de nuestro conocimiento que decimos que la experiencia constituye un principio del conocimiento humano.

Pues bien, en el curso de la autoexperiencia humana, ya sea interna o externa, lo que se nos hace presente es el *fenómeno humano*. Este fenómeno se caracteriza por su complejidad. En efecto, lo que venimos denominando fenómeno humano se hace presente en un triple plano fenoménico, a saber, un primer plano en el que el hombre aparece como una totalidad viviente que es única y múltiple a la vez y que se manifiesta con un modo de ser propio o una substancia dotada de una naturaleza propia; un segundo plano en el que aparecen una serie de propiedades, de facultades o de capacidades operativas, de pasiones, de emociones, de hábitos, todo lo cual es expresión de una actividad compleja y rica; finalmente, en un tercer plano, se hace visible una serie de obras derivadas de la actividad antes descripta: lenguaje, cultura, civilización, en suma, un mundo humano que deriva incuestionablemente del hombre mismo. En síntesis, el hombre se autoexperimenta como alguien que es, que obra y que produce. Algo más debemos agregar a esta primera aparición del hombre ante sí mismo: de todos estos fenómenos algunos aparecen como propios y exclusivos del hombre mientras que otros se evidencian como fenómenos comunes al hombre y a otros seres vivos[148].

Ahora bien, esta autoexperiencia humana se distingue de otros modos de experiencia en razón de su mismo objeto, esto es, el hombre que se experimenta a sí mismo. En este sentido, esta autoexperiencia se torna reflexiva en cierto modo pues el hombre no puede dejar de volverse sobre sí mismo y de preguntarse a sí mismo sobre sí mismo. San Agustín, de algún modo, ha expresado para siempre esta inicial experiencia reflexiva que está como en el origen de toda indagación antropológica: *¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?*[149]. Este carácter reflexivo de la autoexperiencia antropológica nos pone frente a otro hecho: la problematización de los datos de experiencia que, como adelantamos, es la vía para arribar finalmente a la constitución de una ciencia del hombre.

¿Cuáles son los problemas que pueden formularse a partir de la experiencia? O dicho de otro modo, ¿en qué consiste esto que a partir de ahora denominaremos el *problema*

---

propositiones per se notae. *Cfr*. *Metafísica*, V 1, 1013 a 14; *Expositio libri Posteriorum Analyticorum,* I, lectio 5.

[148] *Cfr*. LAMAS, F.A. Y ALBISU, D.M *¿Qué es la Antropología…?* , *op. cit*., p. 19 y siguientes.

[149] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17, 26.

humano? De acuerdo siempre con Lamas y Albisu a quienes seguimos muy de cerca en esta cuestión, es posible constatar una serie de núcleos problemáticos derivados, precisamente, del carácter reflexivo de la autoexperiencia antropológica. Tales núcleos son, en primer término, *el hombre como misterio* en el sentido de límite y horizonte del conocimiento: *límite* pues en la misma interrogación agustiniana aparece la imposibilidad de abarcar la entera realidad autoexperimentada; *horizonte*, en cuanto esa realidad se nos aparece con una vastedad en cierto modo inconmensurable. También aparece el problema de la *situación del hombre en el mundo*, el vínculo del hombre con el cosmos en la medida que se reconoce como parte de ese cosmos al que, empero, trasciende; la *individualidad* en tanto evidencia pero en contraste con la evidencia no menor de que los individuos poseen entre sí una cierta unidad; la *dualidad cuerpo alma*, las relaciones recíprocas entre uno y la otra; la *pertenencia dual y simultánea del hombre a dos mundos diversos*, orgánico, uno, espiritual, el otro que lo reclaman por igual; *la finitud y la infinitud*, también, ellas dos, esferas que se disputan al hombre; *la muerte y la inmortalidad*, la primera como certeza absoluta y la segunda como aspiración irrefrenable; *la presencia del mal y el problema de la libertad*. Todos estos núcleos, que hablan por sí solos de la vastedad y profundidad del problema humano, según nuestros autores, conducen al hombre ante la perplejidad el misterio de sí mismo. El hombre como perplejidad y misterio son, en consecuencia, el fruto de esta autoexperiencia problematizada[150].

Este conocimiento experimental del hombre con su correlato de dificultades pone en evidencia la necesidad de formular un saber que ofrezca a la vez que una razonable garantía de seguridad y verdad (la ciencia es, en efecto, un conocimiento cierto: *cognitio certa*) y la posibilidad de ir más allá de las limitaciones y de las imperfecciones propias de la experiencia. Conviene aclarar que si hablamos de necesidad no lo hacemos respecto de un determinado objetivo práctico sino, antes bien, la necesidad a la que nos referimos tiene que ver con una finalidad eminentemente teorética ya que estamos hablando de un saber cuyo valor reside en sí mismo. Se trata, en efecto, de una ciencia especulativa cuyo fin es alcanzar la verdad acerca del hombre más allá de cualquier ulterior aplicación de este conocimiento a cualquier otra finalidad secundaria o subsidiaria.

[150] LAMAS, F.A Y ALBISU, D.M., *¿Qué es la Antropología…?, op. cit.*, p. 26 y siguientes.

Como vimos antes, las ciencias que se ocupan del hombre son varias y múltiples. Ahora bien, la multiplicidad de objetos que constatamos en el triple plano fenoménico de la autoexperiencia y la multiplicidad de problemas que de ella hemos planteado, guardan correspondencia con la multiplicidad de las ciencias, o con pretensión de tales, que vemos asomarse y pulular en el panorama de las antropologías actuales. En efecto, todos ellos pueden ser entendidos como objetos materiales de diversas ciencias del hombre: la biología, la psicología, la historia, la sociología, la ética. Cada una de estas ciencias tendrá que establecer, desde luego, su propia perspectiva formal (objeto formal) pues de lo contrario no alcanzará el estatuto de ciencia y habrá de determinar, conforme a su objeto, el método que le corresponda. Pero en estas ciencias, ciencias particulares del hombre en definitiva, el hombre en sí mismo, quedará como una pregunta sin respuesta.

La experiencia nos ha permitido recoger un conjunto de fenómenos que hemos agrupado en planos; el carácter propiamente reflexivo de la experiencia nos ha llevado a una multitud de problemas; todo ello constituye el *fenómeno humano* que ha de ser puesto como el objeto material de la ciencia general del hombre: todo el fenómeno humano integra el objeto material de la ciencia general del hombre. Tal objeto material se extiende a todo lo humano en su rica variedad desde los fenómenos lingüísticos a los sociales y políticos pasando por los históricos, los culturales, los económicos, etc. Pero la ciencia general del hombre que buscamos, y que denominamos antropología general, tiene que ser capaz de otorgar a esta multiplicidad de fenómenos una unidad formal tal que todo quede reunido bajo la consideración de una sola ciencia. Pero lo que da unidad a una ciencia es su objeto formal y en el caso que estamos considerando, la ciencia general del hombre, ese objeto formal no puede ser otro que la esencia o naturaleza específica del hombre y sus propiedades generales más inmediatas y evidentes[151]. Se trata, por tanto, de una ciencia de un objeto real, el hombre, de carácter especulativo, un saber filosófico acerca del hombre, por lo tanto, no es una filosofía primera sino una filosofía segunda, capaz de dar respuesta a la totalidad de los problemas planteados respecto del hombre.

[151] *Ibidem*, p. 73.

V. La antropología general y las antropologías particulares. La antropología médica

Establecidos los presupuestos básicos de una antropología general y definidos sus objetos material y formal, nos resta ahora averiguar qué relaciones e implicancias mutuas puedan establecerse entre ella y las ciencias particulares del hombre. Para avanzar en este tema debemos valernos esta vez de un criterio básico de la epistemología tomista ya mencionado, a saber, que en cualquier género de realidades es necesario considerar primero aquello que es común y después aquello que es propio de cada una de las cosas de ese género. Esto da lugar a que en cada género de realidades se den dos tipos de ciencia: unas, las que tratan de lo que es común de cada género, otras las que tratan de cada una de las particularidades de ese género. A las primeras Santo Tomás las denomina principales o arquitectónicas, también gubernativas en cuanto que les corresponde a ellas un cierto gobierno o regencia respecto de las otras.

Esta distinción se aplica, en primer término, a la metafísica en cuanto ella trata acerca de lo más común y universal que es el ente bajo la razón misma de ente (*ens sub ratione entis*); por esta razón el Aquinate le confiere el carácter de ciencia rectora a la que compete dirigir y ordenar a todas las otras como puede leerse en el proemio de su comentario de la *Metafísica* de Aristóteles[152]. Algo similar hallamos en el comienzo de la *Suma contra gentiles* donde establece esta distinción tomando a modo de ejemplo la relación entre la medicina y la farmacia[153]. Pero también cabe establecer una distinción similar en cualquier ámbito particular de ciencias en el que siempre habrá una ciencia principal, principal sólo y exclusivamente respecto de ese ámbito particular de conocimiento (*secundum quid*), y las demás ciencias que le están subordinadas. Así ocurre con la física o filosofía de la naturaleza respecto de todas las ciencias que se refieren al ámbito de las ciencias de la naturaleza[154] o de la ciencia del alma respecto de todas las otras ciencias que se ocupan de algún aspecto particular del alma[155].

La primera relación que cabe establecer entre una ciencia principal o arquitectónica y las demás ciencias que le están referidas en un ámbito determinado de conocimiento es la

---

[152] *Cfr*. *In Metaphysicorum* I, *prooemium*.
[153] *Cfr*. *Summa contra gentiles* I, c. 1.
[154] *Cfr*. *In Physicorum*, I, *lectio* 1.
[155] *Cfr*. *In de anima*, I, *lectio* 1.

de una comunión o comunicación en el objeto (*communicatio in obiecto*). La segunda consiste en una participación en el objeto (*participatio in obiecto*). Ambas relaciones son fundamentales en cuanto ellas permiten entender el fundamento de la unidad y de la diversidad de las ciencias: la unidad, en efecto, viene dada por la comunicación de todas las ciencias en el mismo objeto; la diversidad, en cambio, se toma de la participación, esto es, de tomar parte en el objeto. Ahora bien, esta participación no significa que cada una de las ciencias particulares sea una parte (a modo de una parte integral) de la ciencia principal; aquí participar tiene otro sentido: cada ciencia participa en el objeto común en el sentido de cada una de ellas toma en consideración un determinado grado de perfección, de causa o de actualidad del objeto común. En el caso de la antropología general ella es la ciencia arquitectónica o principal respecto de todas las demás ciencias que se ocupan del hombre porque a ella le compete, como vimos, considerar lo que es más común y universal del hombre, su naturaleza específica y sus propiedades generales más inmediatas y evidentes. Las demás ciencias del hombre guardan unidad respecto de ella en cuanto tienen en común con ella el mismo objeto; pero son diversas en cuanto cada una de ellas participa de modo distinto de la consideración del objeto común. Así, las antropologías físicas participan del modo más alejado e imperfecto pues sólo toman del hombre su causalidad física y material; las ciencias sociales y políticas participan de un modo más perfecto porque toman del objeto común su carácter de *socius* (miembro de una comunidad) y de animal político en tanto considera su natural politicidad derivada de su misma naturaleza racional; y así respecto de cualquier otra situación que se analice. De este modo podemos concluir que toda ciencia del hombre es, en algún grado y modo, participadamente antropológica.

En relación con lo que acabamos de exponer debemos abordar, ahora, otra noción epistemológica clave: la noción de *subalternación científica*. Para entender esta noción debe tenerse en cuenta que hay ciencias que tienen en sí mismas sus principios propios y en tales principios resuelven sus propias conclusiones; otras ciencias, en cambio, dependen de otras en cuanto a sus principios. Las primeras se llaman ciencias subalternantes, las segundas, ciencias subalternadas. Santo Tomás trata este aspecto de su epistemología en varios lugares de su obra. Los textos en los que podemos hallar esta su doctrina de la subalternación de las ciencias son básicamente de dos clases, a saber, en algunos comentarios de las obras de Aristóteles (sobre todo el de los *Segundos Analíticos*) y en sus

síntesis teológicas en las que trata el tema del carácter científico de la sagrada teología, fundamentalmente en el *Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo* y en la *Suma de Teología*.

En el *Comentario de los Segundos Analíticos* se encuentra una serie de precisiones respecto de la ordenación y jerarquía de las ciencias entre sí ya sea según el tipo de demostración que utilizan, a saber, unas que se valen de la llamada demostración *quia*, otras de las demostración *propter quid*, o bien por el grado de certeza y por la relación de anterioridad o posterioridad de cada una de ellas[156]. En relación con lo primero, Santo Tomás siguiendo los pasos del Estagirita, distingue un tipo de ciencias de las cuales a unas corresponde el *quia* y a otras el *propter quid*; y respecto de estas ciencias sostiene que se relacionan entre sí de tal modo que una se subalterna a la otra. En esta relación de subalternación el Angélico distingue, a su vez, dos modos:

> Se ha de considerar que una ciencia está subalternada a otra de dos maneras. Uno, en cuanto el sujeto de una ciencia es una especie del sujeto de la ciencia superior, como el animal es una especie de cuerpo natural y por esto la ciencia de los animales está bajo la ciencia natural. Otro modo, cuando el sujeto de la ciencia inferior no es una especie de la ciencia superior sino que el sujeto de la ciencia inferior se compara al sujeto de la ciencia superior como lo material a lo formal. Y de este modo se toma aquí que una ciencia está subordinada a la otra como la *óptica*, esto es, la *perspectiva*, se relaciona con la *geometría*. La geometría, en efecto, trata de la línea y de otras magnitudes pero la perspectiva trata acerca de la línea determinada a la materia, esto es, de la *línea visual*. Ahora bien, la línea visual no es una especie de la línea a secas como tampoco un triángulo de madera es una especie del triángulo ya que la madera no es una especie del triángulo. De modo similar la *mecánica*, esto es, la ciencia de la fabricación de máquinas se relaciona con la *estereometría*, esto es, la ciencia de las mediciones de los cuerpos. Y se dice que esta ciencia es subalternada por aplicación de lo que es formal a lo que es material. En efecto, las medidas a secas de los cuerpos se comparan a las medidas de las maderas y a la de los otros materiales que se requieren para fabricar máquinas por aplicación de lo formal a lo material. Del mismo modo se relaciona la *armónica*, es decir, la *música*, a la *aritmética*. En efecto, la música aplica el número formal, que considera la aritmética, a la materia, es decir, al sonido. Y de igual modo se relaciona la ciencia de la *observación naval* que considera los signos de la

[156] Las expresiones *quia* y *propter quid* se toman de los dos modos de demostración que distingue Aristóteles. Una demostración *quia* es la que demuestra lo que una cosa es en tanto que una demostración *propter quid* demuestra por qué una cosa es lo que es. Esta segunda forma de demostración o demostración causal es más perfecta pues da razón de por qué algo es como es en tanto que la otra es menos perfecta porque sólo demuestra que algo es de una manera determinada.

> calma del mar y de la tempestad a la *astrología* que considera el movimiento y la posición de los astros[157].

Este texto es fundamental puesto que contiene precisiones que permiten establecer los tipos de ciencias conforme al modo de demostración y sus relaciones recíprocas. En otro pasaje de la misma obra, más adelante, Tomás vuelve sobre el punto pero, ahora, establece entre ambos tipos de ciencia una relación de prioridad y de grado de certeza:

> Una ciencia es anterior a otra y más cierta que ella, a saber, si la misma ciencia permite conocer el *quia* y el *propter quid*; y no es más cierta la ciencia que sólo conoce su propio *quia* separadamente de la ciencia que conoce el *propter quid*. Esta es, en efecto, la disposición de una ciencia subalternante con respecto de una ciencia subalternada ya que la ciencia subalternada conoce separadamente el *quia* e ignora el *propter quid* como, por ejemplo, un cirujano sabe que las heridas circulares tardan más en curarse pero no conoce el *propter quid*. Este tipo de conocimiento corresponde al geómetra quien considera la noción de círculo según que sus partes no se aproximan a modo de un ángulo, proximidad por la que acontece que las heridas triangulares sanan más rápidamente[158].

Por lo visto hasta aquí, a través de estos textos, la relación de una ciencia subalternada respecto de una subalternante viene dada en razón del modo más cierto en que la segunda demuestra sus conclusiones lo que, además, le da una precedencia respecto de la primera. En efecto, la demostración *propter quid* es más perfecta que la *quia*. Pero atendiendo a la relación de los sujetos de las ciencias se distinguen dos clases de subalternación según que el sujeto de la ciencia subalternada sea una especie del sujeto de la ciencia subalternante o bien, según que el sujeto de la subalternante se compare al de la subalternada como una materia a su forma. Este último tipo de subalternación es el fundamento de las llamadas *ciencias medias* como, por ejemplo, la moderna física matemática lo es respecto de la filosofía de la naturaleza[159].

Se debe todavía aclarar que una ciencia subalternada respecto de otra puede, a su vez, constituirse en la ciencia subalternante de una tercera ciencia. Al respecto es muy ilustrativo el siguiente texto:

---

[157] *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* I, *lectio* 25, n. 2.

[158] *Cfr. Expositio libri Posteriorum Analyticorum* I, *lectio* 41, n. 2. El texto de Aristóteles corresponde a *Segundos Analíticos*, Libro I, 13 (78b 32-79ª 16).

[159] *Cfr*. *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* I, *lectio* 41 n. 3.

> Muestra también (Aristóteles) que una ciencia subalternada dice *propter quid* no respecto de la subalternante sino respecto de alguna otra. En efecto, la perspectiva se subalterna a la geometría; y si comparamos la perspectiva con la geometría, la perspectiva dice *quia* y la geometría *propter quid*. Pero como la perspectiva se subalterna a la geometría, así también la ciencia acerca del arcoíris se subalterna a la perspectiva pues aplica los principios que en la perspectiva se tratan tomados en absoluto a determinada materia. Por eso, es propio del mismo físico que trata del arcoíris conocer el *quia* pero lo propio de la perspectiva es conocer el *propter quid*. En efecto, el físico dice que la conversión de la vista a la nube, dispuesta de algún modo al sol, es la causa del arcoíris. Pero el *propter quid* lo toma de la perspectiva[160].

En la otra serie de textos tomistas, los que corresponden a las grandes síntesis teológicas del Aquinate donde trata del carácter científico de la teología sagrada o sacra doctrina, hallamos algunos pasajes en los que vuelve sobre el tema de las ciencias subalternadas. Nos limitaremos a dos de los más conocidos. El primero es el de la cuestión primera del *Comentario de la Sentencias de Pedro Lombardo*:

> […] Las ciencias superiores proceden a partir de principios evidentes por sí como la geometría y otras semejantes que tienen principios por sí evidentes, como, por ejemplo, *si de algunas cantidades iguales quitas cantidades iguales*, etc. Pero las ciencias inferiores, que se subalternan a las superiores, no proceden a partir de principios en sí evidentes sino dan por supuestas conclusiones demostradas en las ciencias superiores y las usan como principios que, en verdad, no son principios por sí evidentes sino que en las ciencias superiores se prueban por medio de principios por sí evidentes; así por ejemplo, la perspectiva que trata de la línea visual y se subalterna a la geometría de la que asume las conclusiones que en ella se prueban respecto de la línea en cuanto línea y por estas conclusiones, a modo de principios, prueba las conclusiones que corresponden a la línea en cuanto visual[161].

En la *Suma de Teología*, en el pasaje muy conocido de la cuestión primera donde vuelve a tratar el mismo problema de la naturaleza científica de la teología, leemos:

> Hay dos tipos de ciencias. *Unas*, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. *Otras*, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de

[160] *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* I, *lectio* 25, 5.
[161] *In Sententiarum, Prologus*, q 1, a 3, qc 2, ad 1.

> principios evidentes, por la luz de una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética[162].

Todas las distinciones que acabamos de ver son fundamentales para entender la teoría tomista de las ciencias, teoría fundada en el más acendrado realismo pues descansa en el presupuesto fundamental de que toda ciencia es ciencia de algo real. Este fundamento en lo real es la clave de la unidad y de la diversidad y de la jerarquía de las ciencias ya que la realidad misma es una y múltiple, a la vez, y se dispone en una gradación de perfecciones. De aquí que es posible hablar de ciencias anteriores y posteriores, de superiores e inferiores. Ahora bien, es precisamente en este gran contexto que aparece la noción de subalternación de las ciencias. En un sentido general decimos que una ciencia se subalterna a otra cuando resuelve sus conclusiones no en principios propios sino en principios que toma de una ciencia superior, la ciencia subalternante. Pero es posible distinguir distintos modos de subalternación. Nos referiremos a dos. Uno, que llamaremos *subalternación específica*, se da en razón de la relación que se establece entre sus objetos, a saber, que el objeto de la ciencia subalternada es del mismo género de la ciencia subalternante: así, por ejemplo, la biología se subalterna a la ciencia de los vivientes (o ciencia del alma) puesto ambas poseen un objeto del mismo género. El segundo modo, que llamaremos *subalternación formal*, se da cuando -como vimos- la relación entre el objeto de la subalternada y de la subalternante se da en términos de lo material respecto de lo formal, respectivamente; este es el caso de las llamadas ciencias medias, como la física matemática, que es materialmente física y formalmente matemática.

Pues bien, hemos llegado al punto central de nuestra indagación. Si como dijimos al principio, el conocimiento de la materia del arte médica, es decir, la naturaleza humana, no compete al arte misma sino a otra ciencia, a la que hemos aludido como antropología general, cuyos presupuestos epistemológicos hemos analizado más arriba, debemos ahora dar un paso más y afirmar que entre la medicina como arte con sus reglas propias y esa antropología general como ciencia propia de la naturaleza humana ha de darse una relación de subalternación que será, a la vez, específica pues el objeto de ambas es uno y el mismo, el hombre (*communicatio in obiecto*) y formal pues la medicina es aquí a modo de una

---

[162] *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, *corpus*.

materia informada por la antropología (*participatio in obiecto*). Es en esta relación de subalternación -y a nuestro juicio sólo en ella- que es posible fundar una ciencia como la antropología médica.

Esta ciencia pertenece, por tanto, a las llamadas ciencias medias, materialmente médica y formalmente antropológica, es decir, una ciencia subalternada a la antropología general por vía de un doble modo de subalternación, a saber, específica, en cuanto el objeto de ambas es el mismo, y formal, en cuanto que los contenidos médicos son a modo de una materia informada por los principios de la antropología.

VI. *An sit* y *quid sit* de la antropología médica y a qué cosas se extiende

A partir de todo cuanto llevamos dicho estamos en condiciones de responder a tres preguntas fundamentales respecto de la antropología médica: si existe (*an sit*), qué es (*quid sit*) y a cuáles cosas se extiende, es decir, su contenido temático.

Para responder a la primera pregunta recordemos lo dicho al inicio: no basta al médico el sólo saber que procede del arte médica y de sus reglas propias -lo que propiamente llamamos hoy genéricamente ciencias médicas- sino que es necesario otro saber, el saber antropológico, que es el único capaz de proveer el adecuado conocimiento de la *materia artis* de la medicina, el hombre. Como vimos, sin este conocimiento, la medicina (como ningún otro tipo de saber técnico poiético) no alcanzaría, al menos en plenitud, la razón propia de arte. De modo que el saber antropológico no es algo que se añada a la medicina a modo de un plus, sino una exigencia misma de su perfección como ciencia y como arte. Por eso la ciencia que hemos denominado antropología médica, fundada epistemológicamente según vimos en la noción de subalternación científica, es una ciencia necesaria y posible.

Veamos un poco más de cerca este aspecto. Consideremos algunas cuestiones básicas que se plantean a modo de problemas en el curso de cualquier experiencia médica. Comencemos por la salud. De ella se han dado varias definiciones todas tendientes a identificarla como una suerte de equilibrio, de armonía o, como hoy se la propone, un estado de completo bienestar físico, psíquico y social. Pero en el fondo todas estas más que definiciones nocionales o categoriales son descripciones de la salud como fenómeno. ¿Qué

es la salud? Si apelamos a la antropología nos hallaremos con la noción de cualidad y hábito. Así podemos, en principio, reducir todas nuestras observaciones fenoménicas a una categoría, la de cualidad y hábito. Habremos dado un paso importante porque a partir de esta *reductio ad categoriam* es mucho, como en su momento veremos, lo que podemos avanzar en nuestra comprensión de la salud.

Algo semejante nos plantea la enfermedad. Los médicos conocemos mucho de múltiples patologías: sabemos reconocerlas, distinguirlas, clasificarlas; conocemos los mecanismos que las producen, identificamos sus causas (cuando ello es posible). Pero, en esencia, ¿qué es la enfermedad? Aquí también se echa de menos una definición nocional o categorial. La noción de pasión, patrimonio de la antropología, puede auxiliarnos al respecto.

Ahora bien, tanto la salud como la enfermedad acaecen en un sujeto, esto es, el hombre que es quien, en definitiva, está sano y enferma y vuelve a sanar. Se trata de fenómenos primarios referidos siempre al mismo sujeto, el hombre. Pero dichos fenómenos son complejos en cuanto a su expresión y concatenación. La salud, por ejemplo, si bien es referida primariamente al cuerpo, no se limita sólo a este: todos sabemos, por elemental experiencia, que no basta la mera ausencia de una lesión corpórea para sentirse sano. Las enfermedades, a su vez, se nos aparecen en ocasiones como orgánicas, esto es, referidas al cuerpo; pero en otras, su relación con el cuerpo no resulta al menos primariamente evidente. Acudimos, así, a expresiones como "enfermedades psicógenas", hablamos de una "psicogénesis" para distinguirla de una "somatogénesis" de las enfermedades (Viktor Frankl, incluso, ha acuñado el término "noogénesis" para designar cierto tipo de neurosis causadas, a su juicio, por problemas espirituales[163]). Estos, y otros, son términos de uso más o menos corriente pero cuyo significado no siempre resulta preciso y, en definitiva, sólo aluden a fenómenos y no constituyen una explicación en sentido estricto. Por último, la enfermedad y la salud no son fenómenos exclusivos del hombre sino que también es posible hallarlos en otros vivientes. Sin embargo, la experiencia nos muestra que hay un *modo* particularmente humano de estar sano y de estar enfermo.

[163] *Cfr.* FRANKL, V.E., *Teoría y terapia de las neurosis. Introducción a la terapia y al análisis existencial,* Barcelona 2011.

Ahora bien, cada uno de estos fenómenos da lugar a otros tantos problemas que deben ser resueltos. ¿Qué es en esencia estar sano? ¿Qué es en esencia la enfermedad? ¿Psicogénesis, somatogénesis, noogénesis son términos que aluden a una relación de causalidad, a una interacción, a una efectuación o a un mero paralelismo? ¿Por qué hay un modo humano de estar sano y de estar enfermo? ¿De qué depende ese modo? Tales interrogantes los formula la medicina o, al menos, pueden ser formulados desde la medicina y a partir de la experiencia médica; pero es evidente que ella no los puede responder. ¿Entonces quién?

Hay un texto de Santo Tomás que viene en nuestro auxilio. Corresponde al comentario que el Aquinate dedicó a una obra de Aristóteles, *Acerca del sentido y lo sensible*, obra que integra el conjunto de los breves tratados que el Estagirita compuso dedicados a temas de filosofía de la naturaleza y que se conocen, en su versión latina, como los *Parva naturalia*[164]. Transcribimos el texto, un tanto extenso pero de enorme importancia para nuestro estudio:

> 14. Dice [Aristóteles] que también corresponde al filósofo natural hallar los principios primeros y universales de la salud y de la enfermedad en tanto que considerar los principios particulares le corresponde al médico que es el artífice de la salud como a cualquier otro arte le corresponde considerar las cosas singulares relativas a su propósito por aquello que las operaciones se dan en los individuos singulares. Y esto lo afirma Aristóteles de dos modos.
> 15. Primero por vía de razonamiento. En efecto, la salud no puede ser hallada sino en los seres que tienen vida por lo que queda claro que el cuerpo vivo es el sujeto propio de la salud y de la enfermedad pues los principios del sujeto son los principios de la propia pasión. Por tanto, puesto que al filósofo de la naturaleza le corresponde considerar el cuerpo vivo y sus principios, es necesario que considere también los principios de la salud y de la enfermedad.
> 16. En segundo lugar prueba lo mismo por vía de un ejemplo. En efecto, muchos entre los filósofos de la naturaleza llevan su consideración hasta aquellas cosas que son propias de la medicina. De modo similar, muchos de entre los médicos, esto es, aquellos médicos que siguen el arte médica con un sentido más físico (filosófico) no limitándose sólo a utilizar la experiencia sino a inquirir las causas, comienzan la consideración de las cuestiones médicas a partir de las cosas propias de la filosofía de la naturaleza. La razón de esto es porque la salud a veces es causada sólo por la naturaleza, y por ello pertenece a

[164] Los *Parva naturalia* incluyen siete tratados breves de filosofía natural: *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia*, *De divinatione per somnum*, *De insomniis*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, de *respiratione, de vita et morte*. Santo Tomás comentó *De sensu et sensato* y *De memoria et reminiscentia*.

> la consideración del filósofo de la naturaleza al que le es propio considerar las obras de la naturaleza; a veces, en cambio, la salud es causada por el arte y conforme con ello es considerada por el médico. Pero, puesto que el arte médica no es la causa principal de la salud sino que ayuda a la naturaleza como servidora de ella, resulta necesario que el médico reciba de la filosofía de la naturaleza, como de la ciencia principal, los principios de su ciencia. Como el capitán de una nave toma de su arte de la ciencia del astrólogo. Y esta es la razón por la que los médicos que bien ejercen su arte empiecen considerando las cuestiones propias de la filosofía de la naturaleza[165].

Es un texto notable por su concisión, su precisión y su riqueza: el Angélico traza aquí, con su habitual maestría, los límites epistemológicos de cada una de las disciplinas involucradas, la medicina y la filosofía de la naturaleza, y la relaciones que cabe establecer entre ellas. La saludad y la enfermedad compete a ambas pero de distinto modo: al filósofo le compete considerar los principios de la salud y de la enfermedad; al médico, en cambio, le compete considerarlas en cuanto que la restitución de la salud es obra del arte de la medicina. Sin embargo, así como hay filósofos que en su consideración se aproximan hacia el campo de la medicina, así también hay médicos (y éstos son los que ejercen la medicina con un sentido más filosófico) que van más allá de la experiencia médica y comienzan su consideración de las cuestiones médicas a partir de los mismos principios de la filosofía de la naturaleza. Esta convergencia de medicina y filosofía evidencia la extraordinaria riqueza del pasaje que estamos analizando: en efecto, esta convergencia es el cimiento sobre el que es posible edificar una ciencia como la antropología médica con todas las características ya apuntadas[166].

A partir de todo lo visto estamos en condiciones de responder a la segunda pregunta: qué es la antropología médica. *Es una consideración de la salud y de la enfermedad humanas (y de todas las cuestiones a ellas vinculadas) como también de las acciones médicas ejercidas sobre el hombre hecha a la luz de la naturaleza específica del hombre y sus propiedades generales más inmediatas y evidentes.* Esta definición propuesta contiene

---

[165] *In De sensu et sensato*, I, *lectio* 1, 14-16.

[166] Santo Tomás se refiere a la filosofía de la naturaleza y no a la antropología. De hecho, como ya dijimos, no existe en la obra del Aquinate una disciplina con ese nombre pero es posible, como hemos visto, constituir una antropología general sobre los principios epistemológicos expuestos por el Santo Doctor. La filosofía de la naturaleza, y dentro de ella la ciencia del alma como ciencia rectora del ente físico vivo, no equivalen sin más a la antropología general puesto que ésta es más amplia. Pero tanto la vieja física como la venerable ciencia del alma, en la medida en que cada una de ellas tiene la posibilidad de apertura a la metafísica constituyen el tronco y el fundamento de una recta antropología.

los elementos propios, necesarios y suficientes: en efecto, define el objeto material, a saber, la salud, la enfermedad (y cuanto a ellas se vincula) y la acción médica ejercida sobre el hombre; y el objeto formal, es decir, la naturaleza específica del hombre y sus propiedades generales más inmediatas y evidentes. Es, por tanto, una ciencia media: materialmente médica y formalmente filosófica.

Nos queda por responder la tercera pregunta: a qué cosas se extiende la antropología médica, esto es, cuál es el contenido temático de esta disciplina. De acuerdo con Pedro Laín Entralgo, cinco han de ser, al menos, los capítulos principales de esta ciencia: la realidad del hombre, la salud humana, la enfermedad humana, el acto médico y los horizontes de la actividad del médico. El primero, *la realidad del hombre*, se refiere al conocimiento científico de dicha realidad humana que sea capaz de resolver satisfactoriamente la cuestión de cómo ha de estar constituida tal realidad para que sean posibles en ella la enfermedad, la salud, la curación, la muerte y para que cada uno de estos estados tenga los caracteres propios con que se presenta en el hombre. El segundo, *la salud humana*, apunta a un conocimiento científico de la salud en tanto hábito que puede perderse, recuperarse y conservarse. El tercero, *la enfermedad humana*, apunta a una antropología de la afección morbosa como accidente surgido en el curso de la vida y como hábito vital, es decir, como modo de vivir en el tiempo susceptible de curación o de alivio y capaz de provocar la muerte. El cuarto, *el acto médico*, se define como el estudio del hombre enfermo, en tanto es tratado técnicamente por el médico; apunta tanto a la búsqueda y la formulación de una antropología de la curación espontánea como a la actividad cognoscitivo-operativa del médico ante el paciente. El quinto, *los horizontes de la actividad del médico*, se refiere al hecho de que el médico no se limita a diagnosticar, tratar o prevenir enfermedades sino que, además, su actividad lo pone en contacto con ciertas "penultimidades o ultimidades" de la existencia humana: la curación como reinstalación en el mundo de los sanos, la muerte y la mejora de la naturaleza humana[167].

El conjunto de estos capítulos y temas es lo que Laín Entralgo denomina "la estructura temática" de la antropología médica. Como en otros aspectos, también en este el maestro español es pionero y nos hace de guía aunque, en ocasiones, debamos apartarnos en mayor o menor medida de su pensamiento. A nuestro juicio, los cinco grandes temas

[167] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica*, *op. cit*., pp. XXXII y XXXIII.

propuestos responden, en líneas generales, al cometido de la antropología médica. Es evidente que el estudio de la realidad humana debe preceder a cualquier otro estudio que se proponga. Pero a nuestro juicio, no es cometido de la antropología médica indagar aquello que, según Laín, pueda dar razones de por qué en el hombre se dan la salud y la enfermedad y por qué se dan del modo en que se dan. Esto equivale a lo que hemos mencionado como los principios de la salud y de la enfermedad cuyo estudio, según vimos, corresponde a la antropología general. Será, por tanto, objeto de este primer capítulo indagar en el campo de esta antropología aquellos tópicos o núcleos antropológicos que puedan dar razones acerca de la naturaleza de la salud y de la enfermedad y en relación con esta última, iluminar la realidad del dolor y de la muerte. Llamaremos a este capítulo *teoría antropológica* y lo dividiremos en tres subcapítulos, a saber, el hombre como ser hilemórfico, la corporeidad humana, esto es, el cuerpo humano en tanto es parte esencial de la persona, y la actividad humana (en esta última incluimos el estudio de las pasiones y de los hábitos). Establecidos los puntos centrales de la teoría antropológica corresponde, a continuación abordar lo que sería propiamente el cometido temático de la antropología médica, a saber, la salud, la enfermedad, el dolor, el sufrimiento, la muerte y la acción médica en cuanto operación técnica sobre el hombre.

Recapitulando, podemos establecer tres grandes áreas en el estudio de la antropología médica: epistemología, teoría antropológica y contenido temático específico. Puesto que la primera la hemos desarrollado en el presente capítulo abordaremos en lo que sigue, la teoría antropológica. El contenido temático específico será el objeto de la tercera y última parte de nuestro trabajo.

Capítulo IV

Teoría antropológica. El hombre en cuerpo y alma[168]

I. Introducción

Una teoría antropológica como uno de los presupuestos, según vimos, de la antropología médica requiere una indagación lo más exhaustiva posible acerca del hombre, de su ser y de su naturaleza. Para esto debemos apoyarnos, inicialmente al menos pero sin limitarnos a ellos, en los datos que las ciencias particulares, como la física o la biología, pueden aportarnos. En efecto, éstas suministran la vía de acceso empírica para conocer las manifestaciones constitutivas y operativas del hombre. Pero un conocimiento acabado de la naturaleza humana no puede alcanzare por fuera del saber de carácter filosófico que sólo puede proveernos la antropología general. El eminente patólogo alemán, Franz Büchner lo reconoce expresamente: "Una ciencia natural nunca podrá fundamentar una visión del mundo. Ella sólo puede preparar elementos para una metafísica que interprete todo el ser"[169].

Repárese que son palabras de un médico, no de un filósofo.

El primer dato fenomenológico acerca del hombre es su pertenencia al mundo físico. En efecto, el hombre pertenece a la naturaleza y está sometido a sus leyes físicas y biológicas. Pero al mismo tiempo, se evidencia su trascendencia respecto de esa pertenencia suya al mundo físico y visible, trascendencia que queda de manifiesto y se expresa en su quehacer intelectual y libre. Tenemos, por tanto, dos aspectos a considerar en la relación del hombre con el mundo físico, a saber, su pertenencia a ese mundo y su trascendencia respecto de él. Ahora bien, considerar sólo uno de estos dos aspectos con prescindencia del otro significa el riesgo de caer ya sea en un monismo materialista, la reducción de lo

---

[168] El título de este capítulo lo hemos tomado de la obra de LOBATO, A., O. P (Director): *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy.* Tomo I, *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia 1995.
[169] BÜCHNER, F., *Cuerpo y espíritu en la medicina actual*, Madrid 1969, p. 46.

espiritual a lo material, ya sea en un espiritualismo desencarnado: ambos extremos nos alejarían de una adecuada comprensión de la naturaleza humana.

¿Cómo explicar, en consecuencia, esta doble relación del hombre con el mundo visible si no es apelando a la visión, tan cara a la tradición filosófica y que constituye su inmortal legado, del hombre como un microcosmos, esto es, como una suerte de recapitulación del universo? En tanto microcosmos, en efecto, el hombre reúne en sí, en la unidad de su ser, de un lado la perfección del mundo físico (mineral, vegetal, animal) y de otro, la de las substancias inmateriales o intelectuales a las que Aristóteles entendía en términos de formas simples y la Escolástica medieval, merced al genio de Tomás de Aquino, asumía en términos de creaturas espirituales. Sin embargo, todavía esta unidad de materia y espíritu que es el hombre (y que en la filosofía cristiana hallará su plena formulación en la noción de persona) requiere ser indagada. Volvamos, por tanto, al punto inicial.

Si afirmamos que el hombre, y el mundo con él, sólo se explican en términos de materia, entonces responderemos exclusivamente desde las ciencias físicas y caeremos en una cerrazón ilógica en la que ni siquiera cabe referirse a una postura materialista[170]. Si la materia fuese, en efecto, toda la realidad del hombre y del mundo la discusión estaría cerrada y el mismo término materialismo carecería de sentido. La materia (y el hombre con ella) quedaría así presentada como una *cosa* y cualquier otro principio de ser y de actividad (sea respecto del hombre, sea respecto del mundo en general) que pudiera alegarse -como el espíritu, por ejemplo- sería negado en la medida que no pueda ser reducido a la única categoría reconocida y aceptada. Pero apresurémonos a aclarar que tampoco los dualismos

---

[170] "Por una parte, decimos que la materia es la realidad que nos dan a conocer las ciencias físicas. Pero también nos vemos obligados a afirmar que las ciencias físicas son las que se ocupan de estudiar los fenómenos materiales. Para muchos, el conocimiento que nos proporcionan las ciencias sobre la realidad física es suficiente, para algunos es el único. Puede que a estos ni siquiera les parezca relevante la circularidad señalada. Más aún, si la única realidad verdaderamente existente fuera la que nos permiten conocer las ciencias físicas, entonces la pregunta sobre si todo es materia estaría respondida afirmativamente. En este caso no tendría sentido hablar propiamente de materialismo, que no sería entonces una interpretación, sino una descripción completa de la realidad. La materia sería la única respuesta posible a las preguntas sobre los fenómenos que experimentamos, aunque nuestras concepciones sobre ella fueran afinándose con el tiempo. Los interrogantes de este apartado estarían entonces resueltos y evitaríamos discusiones inútiles y pérdidas de tiempo". S. COLLADO, S., "¿Todo es materia? ¿Es el materialismo la única interpretación posible?" Publicado en: SOLER GIL, F.J. y ALFONSECA, M. (coordinadores), *60 preguntas sobre ciencia y fe respondidas por 26 profesores de universidad,* Madrid 2014, pp. 122-7.

escaparían a una suerte de emboscada autoimpuesta para explicar la realidad. Tal como sostiene Collado en el texto abajo citado:

> El dualismo, pluralismo en general, tampoco consigue hacer verdaderamente las paces entre razón y realidad: lo que consigue es multiplicar los problemas. Respecto al dualismo, por ejemplo, se podría decir que no es más que un monismo duplicado. Resuelve en falso el problema de la pluralidad, porque la pluraliza atomizándola. Consigue incomodar a la razón al pretender que abandone su unicidad, aunque en realidad no lo consigue. Le deja además como problema adicional la tarea de unir los fragmentos en los que ha dejado rota la unidad propia de la realidad[171].

En consecuencia, los datos fenomenológicos primeros aportados por las ciencias naturales requieren claves interpretativas que ellas mismas no pueden darse sino que exigen el pasaje epistemológico a la filosofía. En este punto, la doctrina hilemórfica de Aristóteles es la única que se presenta hoy con un valor incalculable para superar ambas posturas que, de hecho, monopolizan la reflexión antropológica actual.

II. La doctrina hilemórfica como clave interpretativa de la unidad sustancial del hombre

1. *El hombre, ser hilemórfico.*

Si hay una experiencia primaria y radical del mundo físico esa es la experiencia del cambio, del movimiento. El ente físico, aquel en cuya esencia entra la materia sensible, es llamado también, ente móvil, término este que alude directamente al movimiento que viene a ser así el predicado primero y común del ente móvil. Pero el movimiento, en una primera aproximación, aparece como un hecho, a la par que innegable, renuente a un abordaje por parte de la inteligencia humana. ¿Cómo puede nuestro intelecto, en efecto, aprehender lo que de suyo es cambio, ser y dejar de ser, generación y corrupción en un constante fluir? Ni los primeros filósofos que se enfrentaron a él, ni los platónicos pudieron hallar una respuesta a este interrogante. Hasta el advenimiento de Aristóteles con su doctrina del ser en acto y del ser en potencia no fue posible entender el movimiento. Así, el Estagirita lo

---

[171] *Idem.*

define como *la actualidad de lo potencial en cuanto a tal* o, dicho de otro modo, la actualización de un ente en potencia en tanto que está en potencia[172].

En el marco de esta doctrina general del movimiento Aristóteles formula otro de sus grandes legados: la doctrina hilemórfica, a saber, la composición real en el ente físico de dos coprincipios, la materia (principio potencial) y la forma (principio actual). Todo ente físico revela en sus cambios, sean accidentales o substanciales, esta intrínseca composición *hilemórfica*: las cosas en la naturaleza cambian por la presencia de estos dos coprincipios. Así tomemos en consideración, como lo más adecuado a nuestro propósito, un cambio substancial a saber la generación y la corrupción. En este cambio se advierte, en efecto, que la substancia física no es simple sino que está compuesta de los dos coprincipios antes mencionados: la *materia -hylé-* que llamaremos más propiamente *materia prima*, que es aquello que permanece tras los cambios, y la *forma -morfé-* , en este caso la forma sustancial, aquello respecto de lo cual se opera el cambio.

La *materia prima* es aquello a partir de lo cual algo cambia, algo se hace; es un principio indeterminado y potencial; pura potencia pasiva, que no puede existir por sí sola. La *forma sustancial* es aquello que hace que una substancia sea lo que es; es un principio determinante y actual; el acto primero que recibe la materia para constituir una substancia.

Esta composición hilemórfica es la clave interpretativa de la unidad de toda realidad física. Así lo enseña Santo Tomás:

> El ser de la sustancia compuesta no es sólo el de la forma, ni sólo el de la materia, sino el del mismo compuesto. Ahora bien, la esencia es aquello según lo cual se dice que una cosa es; por tanto, es necesario que la esencia por la cual una cosa se denomina ente, no sea sólo la forma, ni sólo la materia, sino ambas, aunque la causa de ser tal según su modo sólo sea la forma[173].

En la misma obra, unos párrafos antes, sostiene:

[172] *Cfr*. *Physica* III, 201 a 10. *He toû dynámei óntos entelécheia hêi toioûton*: tal la célebre definición de *kinésis*. La expresión “en cuanto tal” o “en tanto que está en potencia”, destaca el carácter dinámico del movimiento que no es ni simple actualidad ni mera potencialidad sino un estar siendo actualizado, un paso de la potencia al acto.
[173] *De ente et essentia*, c. II.

> Así, pues, en las substancias compuestas la forma y la materia son evidentes como el alma y el cuerpo en el hombre. Pero no puede decirse que sólo uno de ellos se denomine esencia. En efecto, que la materia sola no es la esencia de una cosa resulta claro, pues una cosa es cognoscible por su esencia y también por su esencia se ordena en una especie o en un género; pero la materia ni es principio de conocimiento ni según ella una cosa se clasifica en un género o en una especie sino que ello resulta según aquello por lo que algo está en acto. Tampoco puede decirse que solo la forma sea la esencia de la substancia compuesta aunque algunos se empeñen en sostenerlo. De todo lo dicho consta, en efecto, que la esencia es aquello que se significa mediante la definición de una cosa; ahora bien, la definición de las substancias naturales no contiene solamente la forma sino también la materia ya que de otro modo no se diferenciarían las definiciones naturales de las matemáticas. Tampoco puede decirse que la materia se pone en la definición de las substancias naturales como algo añadido a su esencia o bien una cosa por fuera de su esencia porque este modo de definiciones es más propio de los accidentes los que no tienen una esencia perfecta, por lo que es necesario que en su definición entre el sujeto que está por fuera de su género. Por tanto, es manifiesto que la esencia comprende tanto la materia como la forma[174].

Es claro, a partir de estos textos, que los entes físicos no quedan constituidos sino mediante la unión de los dos coprincipios, la materia y la forma. Además, esta constitución hilemórfica es la que nos da la posibilidad de intelección de las realidades físicas. En efecto, como vimos, la sola materia no es principio de conocimiento ni tampoco permite alcanzar la cabal noción de un determinado ente físico ya que sin la forma, que es acto, no puede ser comprendido en un género y en una especie. Por otra parte, tampoco la esencia se reduce a la forma ya que sin la materia no es posible conocer ni concebir el ente físico: bien claro dice Santo Tomás en el segundo texto citado, que si se atiende sólo a la forma no habría modo de distinguir la definición de un ente matemático de la definición de un ente físico. Ciertamente, un ente matemático (la cantidad, la figura, la magnitud) puede ser conocido y concebido sin la materia sensible (aunque en la realidad no puede existir sino en una materia), en cambio, un ente físico (un hombre, una piedra) no puede ser conocido ni concebido sin la materia que entra en su esencia.

Dicho esto debemos avanzar todavía un paso más. En el mundo físico, signado por el movimiento, es posible advertir la existencia de un tipo particular de entes físicos a los que llamamos seres vivos, vivientes o animados. Estos seres vivos participan de la *vida* y ésta

[174] *Idem.*

puede definirse como capacidad de *automoción*, esto es, capacidad de moverse a sí mismo hacia su operación. Santo Tomás de Aquino, en efecto, explica el sentido de la palabra vida en los siguientes términos:

> La palabra vida se toma de algo exterior aparente de una cosa que es el moverse a sí misma. No obstante esta palabra no se aplica para designar esto sino para designar una substancia a la que, según su naturaleza, le compete moverse a sí misma, de algún modo, en orden a su operación[175].

Es claro que si bien la palabra vida se toma a partir de cosas que en apariencia se mueven a sí mismas, sin embargo ella no designa el mero hecho de la automoción sino que apunta a una substancia bien determinada, a saber, aquella substancia a la que de acuerdo con su naturaleza le compete moverse a sí misma y operar por sí misma.

En otro texto, en el *Comentario del Libro del alma*, de Aristóteles, vuelve al mismo concepto:

> La noción propia de vida procede de algo que por naturaleza es capaz de moverse a sí mismo tomando el término movimiento en sentido lato en cuanto que también la operación intelectual se dice un cierto movimiento. En efecto, se dice que no tienen vida aquellas cosas que sólo pueden ser movidas por un principio exterior a ellas[176].

Los movimientos que realizan los seres vivos tienen dos grandes características: son *espontáneos* en cuanto su origen, esto es, brotan del interior del ser vivo, y son *inmanentes* en cuanto a su término, lo cual significa que algo del efecto del movimiento del ser vivo permanece en su interior, algo no es puramente transitivo. Los vivientes, en efecto, en cuanto son cuerpos físicos están sometidos a todas las leyes comunes de las cosas materiales, pero en cuanto "vivos" presentan fenómenos irreductibles a dichas leyes; muestran la existencia de un principio interno de *finalidad* de sus operaciones. Y esto requiere un principio superior al cuerpo que lo mueva, que unifique las partes de un organismo. Santo Tomás es particularmente claro en este punto:

---

[175] *Summa Theologiae* I, q 18, a 2, *corpus.*
[176] *In Liber de Anima Aristotelis Expositio* II, *lectio* 1, n. 9.

> Puesto que los cuerpos naturales son máximamente considerados substancias y que todo cuerpo que tiene vida es un cuerpo natural, es necesario afirmar que todo cuerpo que tiene vida es una sustancia; y dado que es un ente en acto, es necesario que sea una sustancia compuesta. Porque en verdad cuando digo que un cuerpo tiene vida, digo dos cosas, a saber, que es un cuerpo y que es un determinado cuerpo, es decir, un cuerpo que tiene vida, y no puede decirse que la parte del cuerpo que tiene vida, que se llama cuerpo, sea el alma. En efecto, entendemos por alma aquello por lo que el cuerpo que tiene vida, vive[177].

Por tanto, no es posible explicar la capacidad de automoción que caracteriza a los cuerpos vivientes sin referencia a un principio vital, aquello que anima al ser vivo y le permite realizar sus actividades propias. Este principio vital, que en la tradición griega y latina se denomina *psijé* y *anima*, respectivamente -los términos *psiquis* o *alma* en nuestra lengua derivan de aquí, precisamente- no es un principio corpóreo, no es algo coextensivo a la misma materia corporal sino que debe, necesariamente, responder a un principio distinto del cuerpo aunque esté en el cuerpo. El alma, para decirlo en términos hilemórficos, es un principio formal, no material de los cuerpos vivientes o animados. A este respecto dice Santo Tomás:

> Es evidente que ser un principio vital, o viviente, no conviene a un cuerpo por el hecho de que es un cuerpo ya que de ser así todo cuerpo sería viviente. En consecuencia, el que sea un cuerpo vivo o también un principio vital le corresponde a algún cuerpo por el hecho de ser un *tal cuerpo*. Ahora bien, esto de ser un *tal cuerpo* en acto lo tiene por un principio que es llamado acto suyo. Por tanto, el alma que es el primer principio vital no es un cuerpo sino el acto de un cuerpo como, por ejemplo, el calor, que es el principio del calentar, no es un cuerpo sino un cierto acto de un cuerpo[178].

Lo que está demostrando aquí el Aquinate es que el alma, en tanto principio vital de una determinada clase de cuerpos que conocemos como cuerpos vivos o animados, no puede ser ni un cuerpo unido a otro cuerpo, ni tampoco todo el cuerpo o una parte del mismo cuerpo. Se trata de un principio de actualidad, un acto del cuerpo, por el que dicho cuerpo es un cuerpo tal, esto es, un cuerpo viviente; y puesto que en toda substancia compuesta el ser tal le viene por la forma, se sigue que el alma es un principio formal del cuerpo. Santo Tomás no hace, en definitiva, sino aplicar al alma el hilemorfismo de

[177] *Sententia libri De anima* II, 1, 197-208.
[178] *Summa Theologiae* I, q 75, a 1, *corpus*.

Aristóteles fundado, a su vez, en la gran concepción del ser en acto y del ser en potencia que es la clave de la metafísica del ser del Estagirita. De esta manera, el cuerpo animado lo es en virtud del alma que es, repetimos, un principio formal, no material.

En su obra *Acerca del alma*, libro segundo, Aristóteles indaga acerca de este principio vital que se dice alma (*psijé*). En primer lugar, atendiendo a la distinción ser en acto y ser potencia, el Filósofo define el alma como la entelequia primera (acto primero) de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia[179]. Con esto, Aristóteles da un paso de gigante en la historia del pensamiento ya que supera brillantemente todo lo que sus predecesores (los primeros filósofos) habían dicho respecto del alma. En efecto, para estos filósofos el alma era o bien movimiento, o bien conocimiento, o bien sensación pero siempre, en cada caso, referida a un principio material. Aristóteles, con su doctrina del acto y la potencia, concibe el alma como entelequia, esto es, acto, y acto primero, de un cuerpo orgánico que tiene la potencialidad de vivir. No cualquier cuerpo, sino un cuerpo en el que se dé la potencialidad del vivir. Es el mismo Estagirita el que se distancia claramente de sus predecesores en este punto capital de su doctrina acerca del alma:

> Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa[180].

Ahora bien, esta congruencia entre el alma y el cuerpo nos introduce de lleno en el corazón mismo del hilemorfismo de Aristóteles. El alma es forma del cuerpo y en tanto es una determinada forma requiere una determinada materia. Por eso unas líneas antes del texto citado, el Filósofo recuerda su propia doctrina hilemórfica cuando afirma:

> Como ya hemos dicho, la substancia se entiende de tres maneras -bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas- y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia (acto) y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no

---

[179] *Cfr. De anima* II, 412 a, 20; 412b, 5.
[180] *De anima* II, 414 a, 19-24.

constituye la entelequia (acto) del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia (acto) de un cuerpo[181].

Desde la doctrina hilemórfica, pues, extensión de la doctrina del ser en acto y del ser en potencia, Aristóteles nos brinda esta primera definición del alma como acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia; y que por ser acto primero es, a la vez, principio formal que da el ser y la especie propia al viviente.

Pero en el texto aristotélico hallamos todavía una segunda definición que podríamos llamar una definición del alma por sus operaciones; y esta segunda definición alcanza de modo explícito, como veremos, al alma humana. Comienza Aristóteles estableciendo que desde el comienzo de la investigación lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Ahora bien, con el término *vivir* hacemos referencia a múltiples operaciones: movimiento, alimentación, envejecimiento, desarrollo, sensación, intelección. De todas estas operaciones el alma constituye el principio primero; de allí que el alma venga definida como aquello por lo que primaria y radicalmente vivimos, nos movemos, sentimos y entendemos. Tal la que se conoce como segunda definición aristotélica del alma[182].

De acuerdo con esta doble definición (que en el fondo es una sola y la misma), el alma es la primera perfección que constituye al ser vivo, que le hace ser y, por lo tanto, vivir. De este acto primero derivan, por vía de las potencias operativas o facultades propias del alma, determinadas operaciones o actos segundos. De modo que aquello que hace que un ser viviente sea y sea un viviente es el alma la que, además, es la forma substancial del ser vivo, es decir, principio determinante que le hacer ser lo que es específicamente, su esencia definitoria[183]. En su comentario de estos pasajes del texto aristotélico, Santo Tomás resalta la diferencia entre la forma substancial y la forma accidental habida cuenta de que sólo la primera hace que algo sea un ente en acto en términos absolutos (*simpliciter*) en tanto que la segunda sólo hace que algo sea ente en acto en algún sentido respectivo (*secundum quid*):

---

[181] *De anima* II, 414 a, 15-18.
[182] *Cfr*. *De anima* II, 413 a, 21.24; 414 a, 13, 14.
[183] Esta concepción del alma como forma sustancial es, como señala Bazán, quizás el mayor aporte teórico del Tratado del alma de Aristóteles. *Cfr.* BAZAN, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*, en *Revue philosophique de Louvain*, vol. 81, n. 51, año 1983, pp. 369-409.

> Se ha de saber que ésta es la diferencia entre la forma accidental y la forma substancial: que la forma accidental no hace un ente en acto absolutamente (*simpliciter*), sino un ente en acto tal o en tal grado (*secundum quid*), por ejemplo, grande o blanco, o alguna otra cosa semejante. La forma sustancial, en cambio, hace (al ente) ser en acto absolutamente. De ahí que la forma accidental adviene a un sujeto ya existente en acto, mientras la forma sustancial no adviene a un sujeto ya preexistente en acto sino existente sólo en potencia, a saber, la materia prima. Por tanto resulta manifiesto que es imposible que de una misma cosa haya muchas formas sustanciales porque la primera haría el ente en acto absolutamente y todas las restantes advendrían al sujeto ya existente en acto por lo que advendrían accidentalmente: en efecto, no harían un ente en acto absolutamente sino respecto de algo[184].

Por tanto, al ser el alma una forma substancial es ella la que da al viviente su entidad de tal, esto es, que sea un ente vivo (viviente) en acto. Así, en tanto forma substancial da el ser al viviente y lo constituye y determina en su condición de viviente. Por esto mismo, la unión del alma y el cuerpo resulta una unión substancial, no accidental. Santo Tomás es particularmente claro al sostener que la unión del alma con el cuerpo es a modo de la de una forma con su materia[185].

Ahora bien, es necesario profundizar aún más en esta unión substancial del alma con el cuerpo. Para que se de una unión substancial se requieren dos cosas: la primera que la forma sea el principio del ser substancial de aquello de lo cual es forma, esto es, un principio formal por lo que algo es y se denomina ente. La segunda, que se sigue de la primera, es que la forma y la materia convengan en un solo y único ser en el que subsista la substancia compuesta que de este modo resulta una en el ser y compuesta de materia y forma[186]. Se deduce de esto que el cuerpo es cuerpo y existe como cuerpo en razón del alma. No hay un cuerpo que no sea animado. No se trata de la materia prima que por definición es pura potencia: se trata de una materia significada (la *materia signata* de los escolásticos), organizada, adecuadamente dispuesta para la recepción de la forma. Al comentar la primera definición de Aristóteles, Santo Tomás subraya el hecho de que el

---

[184] *Sententia libri De anima* II, 1, 242-257.

[185] *Cfr*. *Summa contra gentiles* II, c. 68 y siguientes.

[186] *Cfr*. *Summa contra gentiles* II, c. 68, 3: "Para que algo sea forma substancial de otro se requieren dos condiciones, de las cuales una es que la forma sea el principio del ser substancial de aquello de lo cual es forma; y digo principio no factivo sino formal por el que algo es y se denomina ente. De esto se sigue la otra condición, a saber, que la forma y la materia convengan en un solo ser lo que no sucede respecto del principio efectivo o eficiente puesto que por él se le da el ser. Y este el ser en el que subsiste la substancia compuesta la que constando de materia y forma es una según el ser".

Estagirita no pone simplemente un cuerpo que tenga la vida en potencia sino que añade "un cuerpo orgánico". Esta organización del cuerpo, sostiene Santo Tomás, es en razón de las operaciones. En efecto, un cuerpo orgánico es el que posee una adecuada pluralidad de partes y de órganos convenientemente dispuestos para el ejercicio de las operaciones. Con toda razón sostiene Bazán en la obra citada que en esta segunda parte de la definición aristotélica, la potencialidad del cuerpo ha de entenderse en el orden segundo de las operaciones[187]. Así lo expresa, por otra parte, el mismo Santo Tomás:

> Se llama cuerpo orgánico el que tiene diversidad de órganos; y la diversidad de órganos es necesaria en el cuerpo que recibe la vida en razón de las diversas operaciones del alma. El alma, en efecto, puesto que es forma perfectísima entre las formas de las cosas corpóreas, es el principio de las diversas operaciones y por eso requiere diversidad de órganos en el cuerpo que ella perfecciona. En cambio, las formas de las cosas inanimadas en razón de su imperfección son principios de pocas operaciones de donde no requieren que haya diversidad de órganos en los cuerpos que ellas perfeccionan[188].

En cuanto a la segunda definición del alma que propone Aristóteles, esto es, definir el alma por sus efectos, se comprende que ella es el principio remoto de todas las operaciones que realiza el ser vivo. Decimos principio remoto porque como tendremos oportunidad de ver en el capítulo siguiente, se distinguen en el alma unos principios inmediatos o próximos de operación, las llamadas potencias o facultades, de las que proceden dichas operaciones o actos segundos.

Al exponer tales facultades y operaciones, Aristóteles señala que es posible decir que un ser vive si a éste pertenece una sola de estas facultades: tal el caso de las plantas que se dicen vivientes aun cuando en ellas no se observa más actividad que la de crecer, decrecer, nutrirse o reproducirse. Tal es el alma vegetativa a la que corresponden las operaciones apuntadas. De este modo, a partir de esta constatación elemental de vida, el Filósofo va distinguiendo los otros tipos de alma que corresponden a los tipos de seres vivos: a la vegetativa ya mencionada, se añaden la sensitiva y la racional. La primera se define, como dijimos, por tres potencias operativas ordenadas a sus respectivos actos: las de nutrición, crecimiento y reproducción. La segunda asume esas tres facultades inferiores y agrega

---

[187] *Cfr.* BAZAN, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*…, *op. cit.* p. 405.
[188] *Sententia libri De anima* II, c. 1, 525-535.

como propias las del conocimiento sensible, apetito sensible y locomoción. Y el alma racional tiene como facultades propias la del conocimiento intelectual y del apetito racional o voluntad[189].

Pues bien, de esta concepción hilemórfica del ser vivo se desprenden consecuencias de la mayor relevancia. En primer lugar, dado que la forma da el ser ella da también la unidad del ser vivo: en efecto, no hay en el viviente sino una sola y única forma que en el caso del hombre es el alma racional. En este punto, Santo Tomás rechaza la doctrina platónica de la pluralidad de almas. Si se admite que el alma se une al cuerpo como forma es absolutamente imposible sostener que existan diversas almas en un mismo cuerpo: la forma da el ser y con el ser, la unidad. Por otra parte, conforme con la doctrina de la jerarquía de las formas substanciales, una forma superior es capaz de conferir todas las determinaciones propias de las formas inferiores; de aquí que en el caso del hombre, la sola y única forma, el alma racional, es el principio de todas las operaciones del hombre, no sólo las racionales sino las vegetativas y las sensitivas[190].

Otra consecuencia que se desprende de la condición hilemórfica de los vivientes es que cada uno de ellos posee el cuerpo adecuado a la forma: *materia es propter formam*, es decir, la materia es en razón de la forma. Esto quiere decir que no cualquier forma puede ser recibida en cualquier materia (como ya vimos en el mismo Aristóteles) y en el caso del hombre este principio adquiere una particular relevancia como veremos al tratar del cuerpo humano[191].

Otra consecuencia de singular interés es lo que concierne a la presencia del alma en el cuerpo. ¿De qué modo podemos hablar de la presencia del alma en el cuerpo del que es forma y al que anima y organiza? ¿Hay un "órgano" del alma en el sentido de que puede adjudicársele a ésta un lugar propio de residencia al modo que Descartes suponía lo era la

---

[189] *Cfr. De anima* II, 413 a 22-414 a 30.

[190] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 76, a 3, *corpus*: "El alma intelectiva contiene en su virtualidad aquello que tiene el alma sensitiva de los animales irracionales y la nutritiva de las plantas. Así como la superficie de una figura pentagonal no es un cuadrilátero por una figura y pentágono por otra ya que sería superflua la figura del cuadrilátero por el hecho de estar contenida en el pentágono, del mismo modo Sócrates no es hombre por un alma y animal por otra sino por una y la misma alma". Véase también *Summa Theologiae* I, q 76, a 6, ad lm: "La forma más perfecta contiene virtualmente lo que pertenece a las formas inferiores. Y por eso, una y la misma forma existente perfecciona a la materia según los diversos grados de perfección. En efecto, una y la misma forma es esencialmente por la que el hombre es ente en acto, y por la que es cuerpo, viviente, animal y hombre".

[191] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 76, a 5; *Summa Theologiae* I, q 91, a 3; *Quaestiones disputatae de anima*, q 8.

glándula pineal? La fórmula escolástica al respecto es clara y concisa: el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. En efecto, puesto que es una forma substancial y no una mera forma accidental, ella no es solamente perfección de la totalidad sino de todos y cada una de las partes del cuerpo; en tanto es forma es acto y es acto no sólo del todo sino de cada parte. Esto se demuestra cuando el alma se retira del cuerpo: ya no hay allí un cuerpo vivo (sólo puede decirse vivo equívocamente) sino un cuerpo que en nada difiere de un cuerpo pintado o esculpido en piedra; pero lo mismo ocurre con cualquiera de sus partes: la mano de un cadáver o el ojo de un cadáver se llaman mano y ojo equívocamente pues viene a ser lo mismo que una mano o un ojo pintados o esculpidos. La razón de esto es que ninguna parte del cuerpo conserva su propia operación una vez retirada el alma mientras que todo lo que retiene su especie retiene también su operación. Como se da esta presencia en el todo y en la parte es algo que depende del tipo de totalidad y de su respectiva división en partes que se considere, lo que veremos al tratar del cuerpo humano[192]. Pero retengamos ahora esta omnipresencia del alma en el cuerpo y la extraordinaria relevancia que ella adquiere a la hora de formular una antropología de la muerte en orden, por ejemplo, a otorgar un fundamento moral a la determinación médica del momento de la muerte.

Finalmente debemos mencionar el tema de la individuación del ser vivo por la materia corporal. Tema este de alta densidad metafísica pues se trata nada menos, en el caso del hombre, que de la individuación del alma racional por la materia la que adquiere así el carácter de principio de individuación personal. Volveremos sobre el punto al considerar la persona humana.

Con todo lo visto es posible concluir que el hombre es un ser hilemórfico; y este hilemorfismo nos permite entender en profundidad el ser y el obrar del hombre: así es posible comprender que la unidad substancial en el plano entitativo deba de alguna manera proyectarse en el plano operacional; el hombre, uno en su ser es uno en su obrar y de esta unidad operativa puede entreverse una cierta “corporeidad” de nuestras operaciones desde las más primarias hasta las más elaboradas, desde lo vegetativo a lo racional. También es posible entrever cuál sea el significado del cuerpo en la unidad total del hombre. En definitiva, en la perspectiva hilemórfica el hombre se nos torna más comprensible y, en

[192] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 76, a 8.

cierto modo, menos problemático. Sin embargo, ¿agota la perspectiva hilemórfica la entera realidad del hombre? De esto nos ocuparemos en lo que sigue.

2. *La espiritualidad del alma humana.*

La visión hilemórfica que acabamos de exponer en sus grandes líneas nos da a conocer muchas cosas del hombre en tanto es un ser vivo que ocupa en el orden del universo un lugar especial. Es este hilemorfismo, de la mano de Aristóteles, el que al tiempo que permitió la intelección del mundo físico -mundo signado por el movimiento y por lo mismo renuente a su aprehensión por parte del intelecto humano siempre en busca de un anclaje en lo inmutable- permitió también una adecuada intelección del hombre como parte de ese mundo físico. Sin embargo, ni a los primeros filósofos, limitados en general a una visión materialista, ni al propio hilemorfismo aristotélico pasó desapercibida una realidad que, de algún modo, se impuso a unos y al otro: esa realidad no fue otra que el hecho de que del hombre desborda el marco de cualquier doctrina ceñida con exclusividad al confín del mundo visible. El mismo Heráclito, como bien recuerda Fabro, expresaba la imposibilidad de ahondar en la profundidad del alma: "Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos"[193].

Por su parte, Anaxágoras intuía el *nous* aún en medio de su concepción cosmológica materialista. ¿Y qué decir de Platón con su impecable demostración de la inmortalidad del alma que nos legara en el *Fedón*? Es el mismo Aristóteles, tantas veces injustamente acusado de materialista o naturalista, quien al descubrir el mundo de las substancias suprasensibles llegó a comprender el intelecto agente como una substancia separada, impasible, acto por esencia, no mezclada al cuerpo y que opera sin órgano corpóreo. Este intelecto, cuando está separado, es verdaderamente lo que es y sólo él es inmortal y eterno y sin él no hay nada que piense[194].

La pregunta que cabe formular es si este intelecto agente o productivo de Aristóteles no desborda, y en no poca medida, su propia doctrina hilemórfica. Después de todo, al

---

[193] *Cfr*. FABRO, C., *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, a cura di Christian Ferraro, Seconda ediciones, Segni 2005, pp. 11-12. El texto citado corresponde al Fragmento 45, tomado de la versión española de MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Buenos Aires 2007, p. 36.
[194] *Cfr*. *De anima* III, 430 a, 16-26.

concebir el alma como forma substancial de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia no se ve muy bien qué lugar ocupa semejante intelecto en la entera realidad del hombre. Además, si el intelecto agente o productivo es inmortal, ¿significa que la entera alma del hombre es inmortal y por tanto espiritual? ¿Este intelecto es una facultad del alma humana o, por el contrario, es una realidad distinta del alma? Este es el gran cabo suelto que deja el tratado aristotélico del alma. Averrores lo recogerá, siglos después, con su doctrina del intelecto único y común a todos los hombres, doctrina que encenderá uno de los mayores debates de los que caracterizaron a la Escolástica medieval. Se trata de una larga historia cuyos pormenores escapan a nuestro objetivo. Pero digamos que sólo Santo Tomás, en el siglo XIII, resolverá el problema y hallará la fórmula técnica precisa para esa solución.

Para aproximarnos a esta fundamental doctrina tomista, contenida en varios pasajes del vasto *corpus thomisticum*, nos remitiremos a la obra que recoge la mayor sistematización y madurez del pensamiento del Aquinate. Nos referimos a la *Summa Theologiae*, parte primera, a partir de la cuestión 75 con la que se da inicio al tratado del hombre.

En el pórtico que precede a esta cuestión, Santo Tomás advierte que el primer punto de su indagación será acerca del alma considerada en sí misma. Resulta interesante ver de qué manera el Aquinate distribuye y organiza los puntos de su exposición. En el artículo primero, la indagación se detiene en la naturaleza del alma, a saber, si es un cuerpo o no. La argumentación está fundada en Aristóteles: parte, en efecto, de la primera definición aristotélica del alma como el principio primero de la vida en aquellos seres que viven entre nosotros y llamamos animados. Pasa a continuación una breve revista al pensamiento de los primeros filósofos (*primi philosophi*) -que no imaginaron nada que no fuera corpóreo- al que desestima como falso y adoptando plenamente el hilemorfismo del Filósofo concluye que el alma es acto de un *tal cuerpo*, un cuerpo vivo, y, por lo mismo, no es cuerpo aunque esté en el cuerpo.

Si avanzamos, ahora, al segundo artículo es fácil advertir un salto importante en la indagación. En efecto, pregunta Santo Tomás si el alma es una realidad subsistente (*hoc aliquid*) y su respuesta es taxativa: es necesario afirmar que aquello que es el principio de la operación intelectual, que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y

subsistente. El salto al que aludimos consiste en pasar de la consideración general del alma (artículo 1) a la consideración específica del alma humana a la que se refiere en términos de "principio de la operación intelectual" (*principium intellectualis operationis*) y a la que atribuye la doble cualidad de incorpórea y subsistente. Ahora bien, el alma humana es incorpórea al igual que lo es toda alma; bastaba repetir aquí la argumentación del artículo precedente en el sentido de que es acto de un tal cuerpo. Sin embargo, la argumentación va por otro camino, a saber, el de la operación intelectual. Santo Tomás apela aquí a un argumento gnoseológico: el alma humana en tanto es intelectiva puede conocer la naturaleza de todos los cuerpos; si ella tuviera en sí la naturaleza de un cuerpo no podría sino recibir solamente la naturaleza de ese cuerpo lo que es falso puesto que el conocimiento intelectual implica de suyo no la posesión de la naturaleza misma de lo conocido sino sólo una posesión intencional. A lo que apunta aquí el Aquinate es a un dato fundamental de su gnoseología: el conocimiento intelectual consiste en la posesión intencional no real del objeto conocido. Por eso el alma intelectiva puede conocer la naturaleza de todos los cuerpos sin ser ella un cuerpo. La conclusión es que el conocimiento intelectual no es acto de ningún órgano corpóreo, cosa que ya afirmaba Aristóteles; pero Santo Tomás le da un giro decisivo: si algo puede operar sin el cuerpo puede ser sin el cuerpo. Ergo, el alma humana es una realidad subsistente; no sólo no es corpórea (lo que comparte con todas las almas) sino que es, además, subsistente. Tal la conclusión del *corpus* de este segundo artículo:

> El mismo principio intelectual que se denomina mente o intelecto tiene una operación por sí que no comunica con el cuerpo. Pero nada puede operar por sí a menos que subsista por sí mismo. En efecto, el operar es lo propio de un ente en acto; por eso el modo por el que algo opera se sigue de lo que es. Por esta razón decimos que no es el calor el que calienta sino lo cálido. Resta, por tanto, que el alma humana, llamada intelecto o mente, es una realidad incorpórea y subsistente[195].

Santo Tomás resalta todavía aún más este hecho al comparar, en el siguiente artículo, el alma humana con el alma de los animales irracionales. En efecto, en el artículo 3 se pregunta si el alma de los brutos es subsistente. La respuesta es breve pero cargada de gran significado histórico y doctrinal. Comienza, una vez más, recordando a los primeros

[195] *Summa Theologiae* I, q 75, a 2, *corpus.*

filósofos que no distinguían entre el sentido y el intelecto y atribuían a ambos un principio corpóreo; menciona luego a Platón quien sí distinguía la sensación del intelecto atribuyendo a la una y al otro un principio incorpóreo pero sostenía que tanto el sentir como el entender convenían al alma según sí misma, de allí que toda alma, incluida la de los brutos, era subsistente. Aristóteles, por último, estableció que sólo el entender, entre todas las operaciones del alma, es la única que se ejerce sin órgano corpóreo; el sentir y las restantes operaciones del alma no se realizan sin una determinada inmutación corporal. Por tanto resulta manifiesto que el alma sensitiva no tiene ninguna operación propia por sí misma sino que toda operación pertenece al compuesto. Ergo, si no puede operar por sí tampoco puede subsistir por sí ya que todo opera de modo semejante a su ser[196].

Como puede apreciarse, la subsistencia del alma humana resalta todavía más en este vivo contraste que hace Santo Tomás con el alma de los irracionales. Ahora bien, si el alma humana es subsistente es lo que se denomina un *hoc aliquid* lo que equivale a decir que es una substancia; y esto nos pone frente a un problema; un problema tal que, según se verá, resulta imposible de resolver a la sola luz del hilemorfismo aristotélico.

Sigamos con el análisis de esta cuestión. En el artículo cuarto, Santo Tomás avanza hacia un punto fundamental: ¿el alma es todo el hombre? La respuesta a esta pregunta descansa en el más puro y genuino hilemorfismo aristotélico. En efecto, en las cosas naturales la definición no significa sólo la forma sino el compuesto de materia y forma y, en consecuencia, la materia es parte de la especie (o esencia) de estas cosas naturales; la materia a la que aquí se refiere no es la materia signada que es el principio de individuación sino la materia común. Pues bien, el hombre no escapa a esta consideración: así como *este* hombre concreto se define por *esta* alma, *esta* carne y *estos* huesos, del mismo modo pertenece a la definición de hombre el ser compuesto de alma y de carne y de huesos ya que lo que está en la substancia de todos los individuos contenidos en una especie está de modo común y universal en dicha especie. A idéntica conclusión se llega si se parte de las

---

[196] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 75, a 3, *corpus in fine*: "Y así es manifiesto que el alma sensitiva no tiene ninguna operación propia por sí misma sino que toda operación sensitiva del alma es del compuesto. Resta, por tanto, que dado que las almas de los animales brutos no operan por sí no son subsistentes: en efecto, cada cosa posee semejantemente el ser y la operación".

operaciones pues ya se vio que las operaciones sensitivas no son exclusivas del alma sino del alma con el cuerpo; luego la sola alma no es el hombre[197].

Volvemos, como se ve, a Aristóteles: el hombre es un ser hilemórfico en el que el alma se une al cuerpo como una forma a su materia. Ahora bien, en lo que sigue de esta crucial cuestión 75, Santo Tomás demuestra la absoluta inmaterialidad del alma ya que en ella no hay composición de materia y forma: tal la argumentación del artículo quinto. De esto se deduce la incorruptibilidad del alma (artículo sexto) lo que apunta nada menos que a su inmortalidad y a su supervivencia una vez separada del cuerpo. El último artículo, el séptimo, está consagrado a demostrar que esta subsistencia del alma humana no la pone en la misma especie que el ángel. El alma humana es subsistente, inmaterial, incorruptible pero no es angélica sino humana porque su modo de entender es por completo distinto del modo de entender de la substancia angélica.

Tenemos pues los datos del problema al que aludimos más arriba. El alma es una realidad subsistente, vale decir, es una substancia, más propiamente hablando es una substancia intelectual, inmaterial e incorruptible. Pero a la vez es la forma substancial del cuerpo; y en tanto es forma ella no posee completa la especie humana ya que, como vimos, dicha especie está compuesta de alma y cuerpo. Aparece en este punto el núcleo del problema: si afirmamos que el alma humana es una substancia entonces, de acuerdo con el mismo Santo Tomás, deberíamos afirmar que ella es una realidad completa en su ser y su especie. Pero no ocurre así puesto que es una *parte* de la naturaleza humana y. por ser *forma* del cuerpo alcanza su perfección natural en unión con el cuerpo de lo que se deduce que por fuera de dicha unión no posee la perfección que le corresponde según su naturaleza.

Entonces ¿qué clase de substancia es el alma? Tomás ha respondido a esta pregunta con una fórmula precisa y original: *es una substancia completa en el orden del ser pero incompleta en el orden de la naturaleza por lo que requiere la unión con el cuerpo a fin de*

---

[197] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 75, a 4, *corpus*: "La definición en las cosas naturales no significa sólo la forma sino la forma y la materia. Por tanto, la materia es parte de la especie en las cosas naturales, no ciertamente la materia signada, que es principio de individuación, sino la materia común. En efecto, así como pertenece a la noción de *este* hombre que esté compuesto de *esta* alma, de *estas* carnes y de *estos* huesos, del mismo modo pertenece a la noción de hombre que esté compuesto de alma, carne y huesos pues es necesario que respecto de la substancia de la especie haya algo común respecto de la substancia de todos los individuos que se contienen bajo esa especie […]. Ahora bien, se demostró que sentir no es sólo una operación del alma. Por tanto, puesto que sentir es una cierta operación del hombre, aunque no es propia de él, es manifiesto que el hombre no es solamente el alma sino que es un compuesto de alma y cuerpo".

completar su naturaleza. Sin embargo esta fórmula no deja de ser problemática. En efecto, *hoc aliquid,* el mismo Tomás lo sostiene, es una realidad sustancial, algo que subsiste por sí pero que además es completa en su especie. Pero al alma humana, aun siendo subsistente por ella misma -lo que se evidencia, según se vio, por sus operaciones intelectivas y esto permitiría en cierto sentido considerarla como una realidad determinada-, le falta el hecho de ser un individuo completo de una especie determinada. El problema reside en saber de qué manera es *hoc aliquid* y al mismo tiempo, por ser incompleta en el orden de la especie, debe, a fin de completarla, unirse a un cuerpo como una forma a su materia[198].

Para entender cómo resuelve Santo Tomás este punto, central en su antropología, es preciso acudir a su noción de substancia, distinta en gran medida de la de Aristóteles. Por cierto no pasó desapercibida al Filósofo la existencia de las substancias inmateriales: es claro que para él la substancia (*ousía*) significa tanto la materia, como la forma, como el compuesto de ambos. Santo Tomás no es, pues, el primero en sostener la existencia de tales substancias inmateriales. La diferencia estriba en esto: mientras para Aristóteles las substancias inmateriales son formas simples, esto es, no admiten composición alguna, para Tomás en cambio, dichas substancias admiten un modo de composición, a saber, la composición de forma y de ser (*forma* y *esse*). Que el alma humana no admita, como vimos, composición de materia y forma, no significa que en ella no exista algún modo de composición; y así lo afirma claramente el Aquinate:

> En las substancias intelectuales hay composición de acto y potencia, no ciertamente de materia y forma sino de forma y ser participado. De donde, afirman algunos que dichas substancias se componen de *lo que es* y aquello *por lo que es* pues el mismo ser es aquello por lo que algo es[199].

Estamos aquí ante una cuestión de alta densidad metafísica cuya consideración escapa por completo al objetivo de nuestra indagación. Nos referimos a la emergencia, en todo ente creado, del ser como acto (*actus essendi*) por encima de la forma (o de la esencia) en el marco de la doctrina tomista de la participación metafísica. Lo que nos interesa rescatar aquí es que para Santo Tomás el hecho de que las substancias espirituales o intelectuales carezcan de materia (y por tanto no hay en ellas composición alguna de materia y forma) no

[198] *Cfr. Quaestiones disputatae de anima*, 1.
[199] *Summa Theologiae* I, q 75, a 5, ad 4.

significa que esas substancias sean simples o acto puro sino que, en tanto creaturas, hay en ellas una composición tal que entre su ser y su forma (o esencia) se da una relación de acto y potencia[200].

Para Santo Tomás, el alma humana es una substancia espiritual; y en la jerarquía de las substancias ella ocupa el lugar más ínfimo puesto que si bien en tanto substancia tiene su ser en plenitud, en razón de su naturaleza requiere la unión con el cuerpo dado que su modo natural de conocer es mediante el recurso a las imágenes sensibles. En efecto, el alma humana (y esto lo vimos al comentar el último de los siete artículos de la cuestión 75, a saber, su comparación con el ángel) por su misma naturaleza sólo puede conocer los inteligibles a partir de las imágenes sensibles y estas imágenes no pueden darse sin un cuerpo sensible. Esta necesidad natural del alma humana respecto de las imágenes sensibles en orden a su operación acusa su inferioridad en el concierto de las substancias espirituales:

> Por esto mismo que el alma necesita de algún modo del cuerpo para su operación muestra que el alma tiene un grado inferior de intelectualidad respecto del ángel que no se une a un cuerpo[201].

Ahora bien, esta unión natural del alma con el cuerpo se realiza al modo de una forma a su materia. Estamos aquí en la superación radical del hilemorfismo aristotélico. Decir que el alma humana es forma del cuerpo es asentar, sin duda, una verdad; pero esta verdad no está completa si al mismo tiempo no afirmamos que ella, el alma humana, es una substancia espiritual y es ella misma la que en cuanto forma da el ser al cuerpo de tal modo que el ser del compuesto es el ser del alma que así es recibida por el cuerpo en la comunión de su propio ser[202].

El alma humana, como veremos, es también la fuente de todas las operaciones del hombre desde las más orgánicas hasta las más espirituales. Como forma sustancial única, el

---

[200] Para un desarrollo extenso de la doctrina tomista de la substancias espirituales véase *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. También *Summa contra gentiles* II, c. 46 y siguientes.

[201] *Summa Theologiae* I, q 75, a 7, ad 3.

[202] Esto sólo se comprende en el contexto creacionista de la antropología de Santo Tomás de Aquino, superador del hilemorfismo aristotélico y del dualismo platónico. En efecto, siendo el alma forma sustancial subsistente ella recibe por sí al ser y lo comunica al compuesto. Y si recibe el acto der ser, eso significa que está en potencia en relación al mismo (y en esto radica su finitud). De esta manera se deben distinguir tres principios en los seres corporales: la materia, la forma y el acto de ser. Y todos ellos se ordenan entre sí en relaciones de acto-potencia: la materia está en potencia con respecto a la forma; y la composición de materia y forma -esencia- está en potencia con respecto al acto de ser.

alma es acto primero del compuesto; es el principio de actualidad que hace que el compuesto pertenezca a un género y a una especie determinada. La unidad de la forma explica la unidad del compuesto puesto que por la misma forma el compuesto recibe el ser y la unidad. Las consecuencias que se derivan de esta concepción tomista del alma humana y, por ende del hombre, son inmensas y se proyectan de manera decisiva a la entera realidad del hombre, desde su ser a su obrar, desde su obrar a su padecer, desde su alma a su cuerpo, como tendremos ocasión de ver en lo que sigue.

3. *Cuerpo humano y corporeidad humana.*

3.1. *Analogía de la noción de cuerpo.*

Para entender adecuadamente en toda su profundidad la realidad del cuerpo humano creemos conveniente aclarar, previa a toda otra consideración, que la noción de cuerpo es una noción analógica, esto es, cuerpo puede decirse en sentidos diversos que son semejantes pero no iguales. De acuerdo con Juan José Sanguineti, quien ha profundizado en esta cuestión, de la atenta lectura de algunos textos de Santo Tomás de Aquino se desprende, precisamente, que la noción de cuerpo resulta analógica[203]. El principal (aunque no único) texto tomasiano en el que se apoya Sanguineti corresponde a un pasaje del opúsculo *De ente et essentia* que, para una mejor comprensión y seguimiento del tema vamos a transcribir íntegramente.

> El término cuerpo puede tomarse en múltiples sentidos. Cuerpo, en efecto, según que está en el género de substancia, se afirma respecto de aquello que tiene una tal naturaleza que en él puedan señalarse tres dimensiones, ya que las mismas tres dimensiones señalas son el cuerpo que está en el género de la cantidad. Ahora bien, en las cosas ocurre que lo que tiene una perfección alcance también una perfección ulterior; así sucede manifiestamente en el hombre que tiene una naturaleza sensitiva y alcanza, posteriormente, una naturaleza intelectiva. De modo similar, sobre esta perfección que consiste en tener una forma tal que en ella puedan señalarse tres dimensiones, puede también añadirse otra perfección como la vida y otras semejantes. Por tanto, este término cuerpo puede significar una cosa determinada que tiene una forma tal que de ella se sigue, con precisión, que sea tridimensional, de tal manera que de dicha forma no se siga ninguna ulterior perfección; pero si se añade alguna otra perfección entonces aquella cosa quedaría por fuera de la mencionada

[203] *Cfr*. SANGUINETI, J.J., *El cuerpo intencional*, ponencia presentada en la XXXII Semana Tomista, Buenos Aires, 10 de septiembre de 2007, en *www.academia.edu/3818663/El_cuerpo_intencional*.

significación de cuerpo. Y de este modo el cuerpo será parte integral y material del animal: porque así como el alma está por fuera de lo que es significado con el nombre de cuerpo y sobreviene al mismo cuerpo, así también de ambos, es decir, del alma y del cuerpo, como de partes, se constituye el animal. Puede también este nombre cuerpo tomarse de modo que signifique una cierta cosa que tiene tal forma por la que pueden en ella señalarse tres dimensiones, cualquiera fuere dicha forma sea que de ella pueda o no provenir una perfección ulterior; y de este modo cuerpo será género de animal porque en el animal nada puede recibirse que no se contenga implícitamente en el cuerpo. En efecto, el alma no es otra forma distinta de aquella por la que en esa cosa pueden señalarse las tres dimensiones. Por tanto, cuando se dijo que el cuerpo es lo que tiene una tal forma por la que pueden en él señalarse las tres dimensiones, se entendió en el sentido de una forma cualquiera: la animalidad, lo pétreo, o cualquier otra; y así la forma del animal implícitamente se contiene en la forma del cuerpo en razón de que el cuerpo es su género[204].

Analizando este texto resulta claro que con el término cuerpo se designan, efectivamente, cosas diversas. De acuerdo con Sanguineti tendríamos, en principio, dos significaciones: la primera, corresponde al *cuerpo natural*, esto es, la substancia física o entidad corpórea, contrapuesta a la substancia espiritual, de carácter empírico y mensurable cuyas propiedades son la extensión y la dimensión. Es el cuerpo que constituye el objeto de estudio de las ciencias naturales (física, química, biología y, en cierta medida, la medicina) y cuya naturaleza profunda es la estructura hilemórfica. La segunda, equivale al cuerpo animal o humano, contrapuesto al alma, e indica la parte material del animal o del hombre, no tomada como la materia, sino como la parte de la substancia dotada de dimensión y extensión, especificada como algo propio del animal y del hombre. A esta noción de cuerpo se le puede añadir las demás características de las entidades corpóreas: carácter sensible y todo tipo de propiedades espacio-temporales. Un tercer sentido, que no se desprende del texto trascrito pero sí de otros tomados de la obra del Aquinate, es el *cuerpo matemático* que corresponde a la abstracción de lo puramente extenso y se contrapone al cuerpo natural o sensible, tomado en su integridad y no según la abstracción matemática[205].

Adviértase que esta escala analógica que recorre la noción de cuerpo se corresponde con una escala ontológica, si se nos permite la expresión, puesto que se trata de los grados

[204] *De ente et essentia*, c.2.
[205] *Cfr*. SANGUINETI, J.J., *El cuerpo*…, *op. cit*. La noción de cuerpo matemático (*corpus mathematicum*) puede verse en *Super Sententiarum* IV, d 12, q 1, a 1, qc 3, *corpus*; *De spiritualibus creaturis*, a 3, ad 14; *In Metaphysicorum* III, *lectio* 7, n. 17, *et alibi*.

de perfección del ente, noción muy cara a la metafísica del Aquinate: en efecto, tal como se dice en el texto trascrito, se trata de una realidad substancial en razón de cuya forma se pueden señalar en ella las tres dimensiones que acusan su perfección dimensional y extensiva. Pero, en la medida que dicha substancia puede alcanzar perfecciones ulteriores tenemos el cuerpo viviente el que, a su vez, tiene la posibilidad de alcanzar mayores perfecciones como es el caso del cuerpo animal o humano que puede alcanzar además de la perfección vegetativa, la sensitiva; y en el caso del cuerpo humano su perfección animal es suprema puesto que está naturalmente ordenado a la recepción del alma racional.

A estas dos escalas debe añadirse una tercera: la epistemológica. Puesto que las ciencias se fundan en la realidad del ente, y esta realidad se dispone en un orden ascensional de perfección, cada ciencia se ocupa de un determinado grado de perfección del ente. Este es el fundamento de la unidad, distinción y jerarquización de las ciencias. Pues bien, las ciencias que se ocupan del cuerpo humano deberán tener muy en cuenta esta escala epistemológica y adquirir una clara conciencia científica del grado de perfección que a cada una le corresponde considerar. La física, la química, la biología, la anatomía y fisiología, tanto la normal como la patológica, tendrán como objeto inmediato de su estudio el cuerpo natural y aún el cuerpo matemático; pero por sobre ellas, debe situarse la filosofía de la naturaleza a la que corresponde el estudio de la estructura hilemórfica y, por lo mismo, es ella la ciencia rectora de las otras. La medicina, en cuanto arte, debe tenerlas en cuenta a todas a fin de evitar lo monismos y los dualismos. Ambos responden a una misma causa: la pérdida de la analogía como consecuencia de la pérdida de lo real; y una y otra pérdida concluyen inevitablemente en las confusiones y reducciones epistemológicas.

3.2. *El cuerpo humano en la perspectiva hilemórfica.*

Uno de los corolarios más fuertes y significativos que se desprende del hilemorfismo aristotélico es el que el propio Aristóteles ha dejado plasmado en un pasaje de su *De anima*, donde sostiene:

> Si fuere necesario decir algo común a toda alma habría que decir que ella es el acto primero de un cuerpo natural orgánico. Por lo que no es necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno, como tampoco respecto de la cera y la

figura y en general de la materia de cualesquiera cosa y de aquello de lo que es materia[206].

Tal como destaca el comentario que Santo Tomás hace de este pasaje, es la misma definición del alma como acto primero de un cuerpo natural orgánico la que permite resolver la duda de si el cuerpo y el alma son uno. En efecto, recuerda el Aquinate, hubo algunos que dudaron respecto de qué modo del alma y del cuerpo se hiciese una unidad substancial y de qué modo se hiciese esa unión; y suponían que hubiese algunas cosas intermedias por las que el alma y el cuerpo se unen. Pero esta duda ya no tiene lugar, afirma Santo Tomás, puesto que se ha demostrado que el alma es forma del cuerpo; y citando la *Metafísica* del propio Aristóteles recuerda que la forma se une por sí a la materia como acto suyo y lo mismo es que la materia se une a la forma que la materia exista en acto. Por lo mismo el cuerpo tiene el ser por el alma que es su forma y se une inmediatamente al alma en cuanto el alma es la forma del cuerpo[207].

Pero llegados a este punto es necesario enfatizar un aspecto ya anteriormente mencionado: que la unión del cuerpo con el alma se dé a la manera de la unión de una forma con su materia no debe llevarnos a suponer que el cuerpo se identifica sin más con la materia en el sentido de la materia prima. En la *Física* de Aristóteles, la doctrina hilemórfica surge a raíz del análisis de la generación y la corrupción. Lo mismo ocurre en el opúsculo *De principiis naturae* de Tomás de Aquino. Ambos textos se sitúan precisamente en la observación de los procesos de generación y corrupción de los entes físicos y a partir de tales procesos y de los cambios en ellos operados va a ser posible deducir los principios del ente natural: en primer lugar la materia y la forma.

Aristóteles define la materia como el sustrato primero en cada cosa, el constitutivo interno y no accidental a partir de lo cual algo llega a ser: aquello a partir de lo cual algo es hecho permaneciendo intrínseco a la cosa hecha como el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa[208]. Santo Tomás, a su vez, define la materia como lo que está en potencia ya sea para el ser substancial o ya sea para el ser accidental. La primera se llama

[206] *De anima* II, 412b 4-8.
[207] *Cfr. Sententia libri De anima* II, c. 1, 358-392. La referencia a la *Metafísica* de Aristóteles corresponde a *Metafísica* VIII, 5, 1045a 7, b 23.
[208] *Cfr*. *Física* I, 192 a 31-32; *Física* II, 194 b 23-24. En 194b 31: *Ex hoú gígneíaí ti enypárchontos* (aquello de lo que algo es engendrado).

materia ex qua (a partir de la que), la segunda se denomina *materia in qua* (en la que). Esta última se dice propiamente hablando sujeto en tanto la primera se dice propiamente materia[209].

Ahora bien, así definida la materia en el nivel de la filosofía de la naturaleza o física habrá que preguntarse qué es en sí misma la materia como entidad. Aristóteles en la *Metafísica* dice respecto de la materia que ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente[210]. Sin embargo no ser un ente determinado no significa que deba ser considerada como un no ser o carente de entidad; ya vimos que es un principio real y constitutivo de los entes físicos pero principio necesariamente relativo a la forma. Esta correlatividad materia-forma asegura la unidad del compuesto: Aristóteles, en efecto, señala que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno ya que cada cosa es una y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo[211].

Esta necesaria correlatividad materia-forma nos permite aproximarnos a la verdadera entidad del cuerpo humano. No se trata, en efecto, de mera materia sino de materia informada por el alma. Ahora bien, como en cualquier otro ser físico, en el caso del hombre el alma no puede sobrevenir sino en la materia adecuada que está en potencia respecto de la forma de tal modo que fuera de la relación materia-forma no hay cuerpo propiamente hablando ya que el cuerpo adquiere una tal determinación sólo a partir de la recepción de la forma substancial por lo que, como hace notar acertadamente Bazán, la corporalidad en Aristóteles "es ya una determinación que la forma sustancial -el alma- aporta a la materia, siendo ésta su verdadero correlato, enteramente potencial"[212].

También para Tomás de Aquino, la corporeidad puede entenderse como el acto primero o la determinación primera de una substancia corpórea por lo que esta corporeidad no es otra cosa que la forma substancial que en el caso del hombre es el alma racional que requiere unirse a una materia corpórea a la que sitúa en el género de la substancia corpórea animada y en la especie hombre. Esta corporeidad se distingue, según el Aquinate, de la

[209] *Cfr*. *De principiis naturae*, *caput* 1:"Tanto lo que está en potencia para el ser substancial como lo que está en potencia para el ser accidental puede llamarse materia como el esperma del hombre y el hombre de la blancura; pero difieren en esto: la materia que está en potencia para el ser substancial se llama *materia de la que* (*materia ex qua*) y la materia que está en potencia para el ser accidental se llama *materia en la que* (*materia in qua*), Además, hablando con propiedad lo que está en potencia para el ser accidental se llama sujeto, en cambio, lo que está en potencia para el ser substancial se llama propiamente materia".
[210] *Cfr*. *Metafísica* VII, 1029 a 20-25.
[211] *Cfr*. *Metafísica* VIII, 1045 b 18-22.
[212] BAZAN, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*…, *op. cit*. p. 373.

corporeidad entendida como una forma accidental según la cual se dice cuerpo lo que está en el género de la cantidad y de este modo la corporeidad no es sino las tres dimensiones que constituyen la razón misma de cuerpo. Por tanto, la corporeidad humana no es un accidente del compuesto hombre sino algo esencial al hombre[213]. Si el alma es la forma del cuerpo, ese cuerpo es entonces un principio potencial cuya actualidad proviene de la forma. En el compuesto hombre es el alma racional la forma sustancial que le da el ser, el ser cuerpo, ser sensible e intelectual. De tal modo que, removida el alma, lo que queda, esto es, el cadáver ya no es un cuerpo humano a no ser que nos refiramos a él de manera equívoca[214].

Podemos decir, por tanto, que la corporeidad es una dimensión otorgada por la forma sustancial que es el alma racional; y puesto que esta alma es de naturaleza espiritual la corporeidad humana goza de una dignidad superior al del animal. Se trata, en definitiva, de un cuerpo apto para recibir la más eminente de las formas, esto es, el alma racional por lo que le corresponde la más perfecta complexión y disposición lo que lo sitúa en el rango de mayor nobleza y dignidad entre todos los cuerpos. Esta es la primera conclusión que debe ser apuntada. La materia es en razón de la forma, sostiene Santo Tomás, y no a la inversa. Por tanto, a la forma más elevada en el conjunto de las formas ha de corresponder necesariamente, como más arriba adelantamos, el cuerpo más perfectamente complexionado[215].

---

[213] *Cfr*. *Summa contra gentiles* IV, c. 81, 7: La corporeidad puede entenderse de dos modos. Uno, según que es la forma substancial de un cuerpo por la que se sitúa en un género de substancia; y así, la corporeidad de cualquier cuerpo no es otra cosa que su forma substancial según la cual se sitúa en un género y en una especie y a la que se debe que una cosa corpórea tenga tres dimensiones. En efecto, no hay diversas formas substanciales en un único y mismo ser por una de las cuales sea, por ejemplo, colocado en el género remoto de substancia y por otra en el género próximo de cuerpo o de animal, o por otra en una especie, por ejemplo, de hombre o de caballo. Porque si la primera forma le hace ser substancia, la formas subsiguientes le advendrían siendo ya una realidad substancial en acto y subsistente en una naturaleza. De este modo las formas posteriores no lo harían ser una realidad subsistente sino que estarían en un sujeto, que ya es una substancia, como formas accidentales. Por tanto, es necesario que la corporeidad, según que es forma substancial, no sea en el hombre otra cosa que el alma racional la que requiere en su materia tener tres dimensiones pues es acto de un cuerpo. De otro modo, la corporeidad se entiende como que es una forma accidental según la cual se dice cuerpo lo que está en el género de la cantidad; y así la corporeidad no es sino las tres dimensiones que constituyen la definición de cuerpo. También pueden consultarse *De Veritate* X, a 4, ad 3; *De spiritualibus creaturis*, a 3, ad 14; *Quodlibeto* XII, q 7, a 1, *corpus*; *Compendium Theologiae* I, c. 154.

[214] *Cfr*. *Quaestiones disputatae De anima*, 9, *corpus*: "[…] removida el alma no permanece ni la carne ni el ojo a no ser equívocamente".

[215] *Cfr*. *In Sententiarum* II, d 1, q 2, a 5: "Es necesario que una forma tal, es decir, el alma racional, debe unirse a un cuerpo bien complexionado". Santo Tomás centra toda su argumentación en favor de la perfección del cuerpo humano en el sentido del tacto: el hombre, en efecto, es entre todos los animales el que posee el

Es evidente que en Santo Tomás el cuerpo es visto desde el alma; y esto no es, como pueda suponerse, una limitación. Por el contrario, ver el cuerpo desde el alma implica la más amplia y soberana visión del cuerpo; y esto merced a la confluencia en el pensamiento tomista de una doble vertiente: la aristotélica con su hilemorfismo (*materia est propter formam*) y la propia de su teología que le hace ver el universo creado como un plexo de perfecciones que se disponen en una escala jerárquica que va de Dios a las creaturas. Como teólogo, el Aquinate toma la gran idea de Dionisio, a saber, siempre lo supremo de un género inferior linda con lo ínfimo del género superior. En el caso del hombre esto significa que éste se sitúa en el límite o confín entre lo supremo del género corpóreo, el cuerpo humano, y lo ínfimo del género de las substancias espirituales, el alma humana. La conclusión es más que clara: el cuerpo humano es la cima de la creación corpórea[216]. Ninguna filosofía ha otorgado jamás al cuerpo humano un estatuto ontológico, y una subsiguiente dignidad ontológica, mayor que la que le otorga la filosofía de Tomás de Aquino[217].

La segunda conclusión que cabe apuntar es que en tanto el cuerpo humano es el mejor dispuesto y complexionado de los cuerpos animados resulta, por ello mismo, un cuerpo orgánico, esto es, dotado de partes (órganos) adecuadamente relacionadas entre sí. Esto es lo que podemos denominar una *unidad funcional teleológica*. Con esta expresión queremos enfatizar el hecho de que el cuerpo humano, no obstante la multiplicidad de partes y de órganos, funciona de manera unitaria y siempre en vista del fin o de los fines

---

mejor tacto y a su vez, la sutileza del tacto se corresponde con una más equilibrada complexión. Esto hace del cuerpo humano la cima de la sensibilidad y por eso resulta el más apto para recibir al alma intelectiva que es, además, sensitiva y por su propia naturaleza no puede conocer sino por medio de las imágenes sensibles. C*fr.* además *Summa Theologiae* I, q 76, a 5.

[216] *Cfr. Summa contra gentiles* II, c. 68. 6: “Hallamos que siempre lo ínfimo del género supremo limita con lo supremo del género inferior. Así, algunas especies inferiores en el género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y la manera de las plantas se aferran a la tierra. Por lo cual el bienaventurado Dionisio dice, en el capítulo 7 de *Sobre los nombres divinos*, que la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores. Lo cual da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como un horizonte o confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo en cuanto que es una substancia incorpórea y, sin embargo, es forma del cuerpo. Y no es menor la unidad que resulta de la substancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla una forma a la materia, mayor es la unidad que resulta de ella y la materia”.

[217] Es interesante comparar esta visión del cuerpo humano como cima de la creación visible con las visiones materialistas y evolucionistas que consideran al hombre poco menos que un animal enfermo y suponen que el hombre es el más precario, indefenso y disminuido de todos los animales.

correspondientes. Hay, como resulta evidente, una capacidad regulativa que la fisiología moderna denomina con el término *homeostasis*. Sin embargo, no se trata tan sólo ni principalmente de una situación constituida por meros equilibrios fisicoquímicos como, por ejemplo, los conocidos equilibrios de membrana celular y otros que pudieran mencionarse. En todo caso dichos equilibrios no son otra cosa que disposiciones elementales de la materia orgánica que la torna, y volvemos al punto interior, una materia apta para la recepción de la forma. En definitiva, si el organismo humano resulta una unidad funcional dotada de un sentido teleológico no es en razón de los equilibrios fisicoquímicos que se observan en la intimidad celular o tisular sino en razón del alma que en tanto forma da el ser y la unidad al organismo. El ya citado Franz Büchner ha acuñado el concepto de *plasticidad*, de *acomodación funcional llena de sentido*, algo así, como "una especie de saber acerca de su fin en el organismo", una teleología especial en el cuerpo humano puesta de manifiesta en su capacidad regulativa[218]. Pues bien, esta admirable organización funcional en vista del fin no puede reducirse a los simples mecanismos de los procesos homeostáticos tal como la fisiología los describe. De hecho, los fenómenos químicos y físicos con su correspondiente formulación matemática resultan extraordinariamente útiles para el domino que podemos ejercer sobre tales procesos; pero es evidente que la comprensión última de dichos procesos en tanto expresan un *orden somático* orientado a la perfección del hombre, no puede alcanzarse por fuera de la visión hilemórfica que venimos sosteniendo.

Una tercera conclusión es la estabilidad relativa del cuerpo a pesar de que algunas manifestaciones esenciales del cuerpo humano, tales como las que la medicina nos revela, pueden constatar el fenómeno constante y universal de que, como recuerda Büchner, un organismo se halla sometido continuamente y en todos sus componentes a un cambio de materia. Así escribe:

> El mundo circundante fluye materialmente de un modo constante hacia nuestro interior por la alimentación y la respiración, y después de más o menos tiempo

[218] *Cfr*. BÜCHNER, F., *Cuerpo y espíritu en la medicina actual, op. cit.*, pp. 33, 34, 37. Esta teleología, al parecer del autor, es sin embargo ciega, "como una especie de necesidad dada con la peculiaridad del organismo. Usando el aforismo de Goethe, son *un querer, porque teníamos que hacerlo*"; y en la patología, la capacidad regulativa, en ciertas circunstancias, puede revelar una necesidad incluso contraria al fin (p. 45). Esta necesidad de la que habla el ilustre patólogo se corresponde con la noción de *apetito natural* de la escolástica tomista (*cfr*. *Summa Theologiae* I, q 80, a 1, *corpus*, *et alibi*).

> le devolvemos transformado lo que habíamos recibido. Lo que recibimos en nosotros como materia cargada de energía, lo transformamos de acuerdo con nuestro cuerpo en el acto de digestión y en la consiguiente asimilación. Y bajo la operación del oxígeno recibido en la sangre por la respiración, lo quemamos en más o menos tiempo reduciéndolo a residuos pobres en energía, que expulsamos luego por los riñones, por el vientre y, en forma de anhídrido carbónico, por el aire espirado. Sólo así estamos en condiciones de poner en juego las energías necesarias para nuestros movimientos, para nuestro trabajo glandular, para nuestro cambio interno de materia y nuestra formación de calor y, sobre todo, para nuestra vida anímico-espiritual[219].

Sin embargo, pese a esta constante degradación de la materia es evidente que nuestro cuerpo permanece en una cierta estabilidad relativa y que, aún en los inevitables procesos de envejecimiento, somos y permanecemos siempre el *mismo* cuerpo. Estabilidad y mismidad son hechos renuentes a una mera explicitación en el mero plano de la materia por lo que una vez más, la corporeidad entendida como una determinación otorgada por el alma nos permite sobreponernos a la tentación, siempre presente, de los monismos materialistas.

Una cuarta conclusión del hilemorfismo es la que respecta al cuerpo humano como extensión. En efecto, el cuerpo humano, y este es un dato por lo demás común a todos los cuerpos, está dotado de dimensiones lo que nos remite a su aspecto cuantitativo, mensurable. La dimensión es un accidente que pertenece al género de la cantidad y como todo accidente existe en una substancia que ya está constituida por una forma substancial que le confiere la corporalidad, esto es, por el alma racional. Ahora bien, tal como recuerda Bazán en su ya mencionado ensayo, la extensión no determina a la materia antes de que ésta se constituya como substancia corporal por el alma racional[220]. Al respecto este autor trae a colación un texto de Santo Tomás, correspondiente a las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, donde el Aquinate sostiene:

> Las dimensiones no pueden ser entendidas en la materia sino según que la materia se entienda como ya constituida en el ser substancial corpóreo por la forma substancial lo que, en el hombre, no se realiza por ninguna otra forma distinta del alma. Por esta razón este tipo de dimensiones no se presuponen totalmente en la materia antes del alma sino en cuanto a ulteriores grados de perfección[221].

---

[219] BÜCHNER, F., *Cuerpo y espíritu en la medicina actual*, *op. cit.*, pp. 51-52.
[220] *Cfr.* BAZAN, B.C., *La corporalité selon saint Thomas…*, *op. cit.*, p. 405.
[221] *Quaestiones disputatae de anima*, IX, ad 17.

Es decir, antes de la recepción de la forma la materia carece de disposiciones accidentales puesto que, como sostiene el mismo Santo Tomás en otro texto, es imposible que la materia sea extensa o caliente antes de que exista en acto y sólo existe en acto a partir de que se une a la forma substancial[222]. Por tanto, es fácil advertir el error cartesiano de considerar el cuerpo como mera *res extensa* por contraposición al alma, *res cogitans*. En efecto, admitir que el cuerpo es pura extensión es suponer que la extensión misma es una substancia con lo que el cuerpo se reduce a las tres dimensiones de la extensión y al movimiento que, según Descartes, son el objeto de la física.

La consecuencia más seria de este dualismo cartesiano es el mecanicismo materialista que le sucedió, a su pesar: el cuerpo humano se vuelve así pura materia extensa y sus operaciones son asimiladas a las de un mecanismo. Al respecto es muy ilustrativo el pasaje del *Discurso del Método* en el que Descartes describe el movimiento del corazón en términos de un mecanismo de relojería[223]. Ocurre que el cuerpo cartesiano resultó ser, a la postre, una máquina habitada por un misterioso e inasible pensamiento que el filósofo francés llamaba *mente*. Pero a poco de andar y tras el vertiginoso crecimiento de la física, de la química, de la anatomía y de la fisiología, la mente cartesiana pasó a ser un residuo inservible y anacrónico: así el dualismo cartesiano dio paso a su heredero, el monismo materialista que en mayor o menor medida ha venido ejerciendo su "imperialismo científico" a lo largo de los últimos cuatro siglos.

Por fuera de este mecanicismo radical no queda sino la visión hilemórfica que por lo mismo que se opone al dualismo es la confutación más radical de toda suerte de mecanicismo materialista. Esta visión hilemórfica podemos, incluso, hallarla, a modo de una cierta intuición o al menos de una cierta *intentio auctoris*, en ciertos críticos hodiernos del mecanicismo que no abrevan, precisamente, en la tradición filosófica representada por el aristotelismo y la escolástica. Miguel Kottow, por ejemplo, tras analizar críticamente

---

[222] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 76, a 6, *corpus*

[223] "Por lo demás, para quienes no conozcan la fuerza de las demostraciones matemáticas y no estén acostumbrados a distinguir las razones verdaderas de las verosímiles, no se arriesguen a negar esto sin examinarlo, quiero advertirles que ese movimiento que acabo de explicar, resulta tan necesariamente de la sola disposición de los órganos que cabe ver a simple vista en el corazón y del calor que puede notarse con los dedos y de la naturaleza de la sangre que puede conocerse por experiencia, como sucede con el de un reloj por la fuerza, la situación y la figura de sus contrapesos y ruedas" (DESCARTES, R., *Discurso del Método*, versión española de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Buenos Aires 1937, tomo I, p. 42).

ciertas visiones mecanicistas, apela a una distinción entre "cuerpo vivo" y "cuerpo vivido". Según este autor, "el cuerpo que se tiene" es el *cuerpo vivo* y "el cuerpo que se es" es el *cuerpo vivido*. En la lengua alemana existe la distinción entre *Köper* y *Leib* en tanto que en otras lenguas esta distinción se traslada en los ya mencionados términos de *cuerpo vivo* y *cuerpo vivido*. La medicina tiende a aceptar el *cuerpo vivo* -minuciosamente descripto e indagado por las ciencias básicas: anatomía, fisiología, física, química, biología- como el sustrato único de su acción; para la antropología médica, en cambio, ese cuerpo no es un *algo* sino que pertenece a un *alguien* que vive en él y le otorga significaciones tanto en estado de salud como de enfermedad. A una "medicina esclarecida", concluye Kottow, le corresponde trasladar su atención del cuerpo vivo a ese cuerpo vivido a fin de entrar en una interacción fructífera con personas y no con mecanismos[224].

Ahora bien, distinguir un cuerpo vivo de un cuerpo vivido sólo puede alcanzar su plena justificación en la perspectiva del hilemorfismo: el cuerpo vivo, el de la física por decirlo así, no es distinto del "otro cuerpo", "el cuerpo que se es" y en el que "alguien vive" sino el mismo y único cuerpo que sólo adquiere su determinación de cuerpo humano al unirse al alma racional[225]. Si no queremos recaer en el dualismo (y en su inevitable corolario, el mecanicismo) debemos regresar a la tesis que venimos sosteniendo, a saber, que el cuerpo vive y es vivido sólo en razón del alma que lo informa, lo anima, lo organiza y lo recibe en la comunión de su ser. ¿De qué otra forma podría la medicina interactuar con personas -como tan acertadamente afirma Kottow- si el cuerpo no fuera, como es, parte esencial de una persona?

Finalmente, como última conclusión del hilemorfismo, debemos señalar que el cuerpo es el medio expresivo del alma o, mejor aún, es *con* el cuerpo y *en* el cuerpo como el alma hace manifiesta su irrecusable presencia en la entera existencia humana. Este punto resulta de incuestionable importancia para la medicina toda vez que el cuerpo es el primero e inmediato supuesto de la acción médica. Pero volvemos a lo antes planteado: ¿se trata sólo de un cuerpo en el sentido de una mera realidad física en la que unos mecanismos fisiológicos se han alterado y exigen de parte del médico un conocimiento lo más exacto

---

[224] *Cfr.* KOTTOW, M., "El cuerpo humano", en KOTTOW LANG, M. y BUSTOS DOMÍNGUEZ, R (Editores), *Antropología Médica*, Santiago de Chile 2005, p. 119.

[225] Puede, en cierto modo, salvarse la distinción entre "cuerpo vivo" y "cuerpo vivido" si estos conceptos se integran a la noción analógica de cuerpo que hemos examinado más arriba. Así lo entiende Juan José Sanguineti (*cfr.* SANGUINETI, J.J., *El cuerpo…*, *op. cit.)*.

posible de tales desajustes y consiguientemente de los medios más adecuados para una aceptable restauración de los equilibrios perdidos? ¿O acaso se trata de algo más y, de algún modo, el alma que -como venimos sosteniendo- es la que le otorga al cuerpo una determinación ontológica que le hace ser un tal cuerpo, está de alguna manera presente e involucrada en la organización de aquellos desajustes que conforman la diversidad de los cuadros de la patología? La llamada medicina psicosomática se ha hecho cargo, en alguna medida, de estos fenómenos; pero no ha avanzado más allá de su simple registro. Pero independientemente de estas cuestiones, que en su momento abordaremos, es preciso examinar la cuestión desde lo estrictamente antropológico.

Ocurre que el alma es forma del cuerpo y, además, motor del cuerpo. Esta doble condición del alma la explica el hecho de las trasmutaciones corporales que acompañan siempre a los movimientos de las potencias del alma fundamentalmente en lo que respecta al movimiento de los apetitos sensitivos en la configuración del amplio y rico campo de las emociones. Tal vez sea este campo emocional (o pasional) el más inmediato a nuestra observación. El movimiento emocional, en efecto, que por definición (como veremos oportunamente) va acompañado siempre de mutación corporal, adquiere una doble modalidad conforme a una doble direccionalidad del movimiento: o bien se inicia en el apetito sensitivo del alma y tras una aprehensión cognoscitiva (mediada por algún sentido interno, la imaginación o la cogitativa) acaba en una alteración corporal correspondiente (la llamada por Santo Tomás pasión corpórea en la que alma actúa como forma); o bien, en sentido inverso, la lesión corpórea finaliza -mediando siempre una aprehensión cognoscitiva- y termina en el alma (la llamada pasión animal en la que el alma juega su papel de motor del cuerpo). Téngase en cuenta, empero, que la pasión en sentido propio corresponde siempre a un ente corpóreo y que el alma sólo padece por accidente[226].

[226] *Cfr. Quaestiones Disputatae De Veritate* XXVI, a 2, *corpus*: “El alma se une al cuerpo de dos modos: uno, en cuanto que da el ser al cuerpo y lo vivifica; otro, como motor en cuanto que por medio del cuerpo ejerce sus operaciones. Ahora bien, de uno y otro modo el alma padece accidentalmente pero de manera distinta. En efecto, lo que está compuesto de materia y forma así como opera en razón de la forma así padece en razón de la materia; por tanto la pasión comienza en la materia y de algún modo, accidentalmente, se extiende a la forma; pero la pasión del paciente se deriva del agente por el hecho de que la pasión es efecto de la acción. Por tanto, de dos modos la pasión del cuerpo se atribuye al alma accidentalmente. En primer lugar, de tal manera que la pasión comienza por el cuerpo y termina en el alma según que el alma se une al cuerpo como forma, y esta es una cierta pasión corporal; por ejemplo cuando se lesiona el cuerpo se debilita la unión del cuerpo con el alma y así, accidentalmente, la misma alma que según su ser se une al cuerpo, padece. Según, de modo tal que la pasión comienza por el alma en cuanto es motor del cuerpo y termina en el cuerpo; y ésta se llama pasión animal como es manifiesto en la ira, en el temor y en otras pasiones de esta clase. En efecto,

De estos movimientos emocionales cualquiera tiene experiencia inmediata y directa y en este sentido, repetimos, la llamada medicina psicosomática no ha hecho sino corroborar dicha experiencia. Sin embargo conviene reparar en que el tema posee una mayor amplitud. En efecto, si en los movimientos emocionales, según vimos, el alma en tanto motor expresa una afección suya mediante el cuerpo y en el cuerpo y, viceversa, en tanto forma ella "acompaña" al cuerpo en sus lesiones, es necesario profundizar nuestra indagación y tratar de desentrañar de qué modo el cuerpo se torna el medio expresivo del alma no sólo como alma (*anima ut anima*) sino, además, el alma como espíritu (*anima ut spiritus*).

De hecho, sabemos que el alma humana posee en la unidad de su ser la triple perfección vegetativa, sensitiva y racional. También sabemos que el cuerpo humano está dotado de la más perfecta complexión corpórea que lo dispone a la adecuada recepción del alma. La pregunta es si a cada una de las perfecciones del alma corresponde una adecuada complexión corporal respectiva. Para responder a esta cuestión se ha de tener en cuenta que solamente en cuanto alma vegetativa y sensitiva el alma humana actúa unida al cuerpo; en cambio, como alma racional, sus operaciones trascienden el cuerpo y no requieren de órgano corpóreo alguno. Por tanto, la complexión corporal propiamente dicha de la que se habla cuando se dice que el cuerpo humano posee la más perfecta complexión en el género corpóreo se ha de entender en el sentido de un cuerpo perfectamente complexionado en el orden vegetativo y sensitivo. Esta es, por otra parte, la argumentación sobre la que descansa la exposición que hace Santo Tomás de este tema: en efecto, el cuerpo humano es el más conveniente respecto del alma racional porque siendo esta alma, además de racional, sentiente, requiere un cuerpo dotado de la más exquisita y perfecta capacidad sensitiva[227]. Que Santo Tomás acuda para demostrar su tesis a la consideración exclusiva del sentido del tacto es sólo porque no disponía de otra información que pudieran brindarle las ciencias biológicas o médicas de su tiempo. Hoy sabemos que la clave de esa perfecta complexión no reside tanto en un sentido particular sino en la rica y complejísima arquitectura neuronal que integra y regula armónicamente las funciones vegetativas y las sensitivas y dentro de

---

este tipo de pasiones se realizan por la aprehensión y el apetito del alma a las que sigue la trasmutación del cuerpo, como la trasmutación del móvil se sigue de la operación del motor según cualquier modo por el que el móvil se dispone a obedecer a la moción del motor; y de esta manera, trasmutado el cuerpo por alguna alteración se dice que el alma misma padece por accidente".

[227] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 76, a 5, *corpus.*

estas últimas las no menos complejas organizaciones emocionales de las que hablaremos en el capítulo siguiente.

Por tanto, en cuanto sintiente el cuerpo revela un doble nivel de corporalidad: de un lado una sensibilidad neurovegetativa; de otro, una somática intencional. De acuerdo con Sanguineti sostenemos:

> Las sensaciones neurovegetativas ya aludidas tienen que ver con perfecciones (o defectos) de la fisiología orgánica en cuanto sentida (a este sentido apuntan términos "físico-sensoriales" como el dolor, la sed, el cansancio). En cambio, las representaciones o emociones animales (o humanas) como las imágenes, los recuerdos, la ira o la rabia, o sus manifestaciones somáticas como la sonrisa, el rostro enfurecido, el lenguaje o la postura de ataque del cuerpo, son corpóreas en un sentido más alto, no ya fisiológico (aunque tengan una base fisiológica). Podemos llamar "físicos" a estos actos o estados (no son estrictamente espirituales), en un sentido analógico más alto. Son, entonces, "corpóreo-intencionales", en cuanto se refieren a situaciones intencionales del animal o del hombre (situaciones cognitivas, afectivas o conductuales). Pertenecen a un sentido más alto de cuerpo, que podría llamarse cuerpo intencional[228].

Esta noción de cuerpo intencional es la que nos permite ampliar el tema que estamos exponiendo, a saber, de qué modo podemos hablar del cuerpo como el campo expresivo del alma. En efecto, por cuerpo intencional se entiende el mismo cuerpo orgánico, dimensional y sensible en cuanto es capaz de manifestar intenciones cognitivas, afectivas y conductuales, intenciones estas que pueden proceder tanto de la vida sensitiva inferior (las pasiones) como de la vida espiritual (por ejemplo, las expresiones corporales que acompañan a acciones eminentemente intelectuales y espirituales como el arrobamiento de la oración o la gestualidad litúrgica)[229].

Ahora bien, si hemos dicho que sólo la actividad de las potencias inferiores es la que corresponde al alma en su unión con el cuerpo ¿cómo se explica, en consecuencia, que las potencias superiores -cuya actividad trasciende al cuerpo y se realiza sin órgano corpóreo-

---

[228] SANGUINETI, J.J., *El cuerpo…*, *op. cit.*, p. 6.

[229] *Ibidem*. El autor declara que utiliza el término "intencional" en el sentido tomista de los objetos propios de algunos sentidos internos como la cogitativa y la memoria. Como veremos en el capítulo siguiente, los sentidos internos llamados intencionales son los que captan no contenidos formales sino determinados contenidos que acompañan a la percepción de los dichos contenidos formales y que pueden definirse como ciertas valoraciones de utilidad o no utilidad, de conveniencia o no conveniencia, de agradable o desagradable (es el caso de la cogitativa) o la dimensión de pretérito (en el caso de la memoria). Santo Tomás llama a estas intenciones *intentiones insensatae,* esto es, intenciones no aprehendidas por los sentidos externos sino sólo perceptibles por los sentidos internos mencionados.

puedan expresarse por medio del cuerpo y en el cuerpo? La respuesta, que se ahondará en el capítulo siguiente, reside en el hecho de que tanto en nuestra actividad cognitiva como en nuestra actividad apetitiva no existen hiatos entre lo sensible y lo intelectual sino una contigüidad entre ambos, la que se expresa en las grandes síntesis funcionales que integran la actividad simultánea de todas nuestras facultades: así, en la esfera cognoscitiva, la *percepción* es la síntesis funcional en la que de modo simultaneo e integral actúan todas las facultades cognitivas, las sensibles y las intelectuales; de modo similar, en la esfera apetitiva o tendencial, el *acto voluntario y libre* es la síntesis funcional en la que se integran la actividad conjunta y simultanea del apetito sensible y del apetito racional. Se da, pues, una interacción recíproca entre lo sensible y lo espiritual; y es, precisamente, esta interacción -que es la proyección en el plano operativo de la unidad substancial del alma y el cuerpo en el plano entitativo- la que se expresa en el cuerpo y con el cuerpo el que deviene, así, ese “campo expresivo” en la que el alma se hace visible en la totalidad de su ser[230].

Todo lo dicho tiene consecuencias y derivaciones de enorme importancia tanto en el terreno de la antropología general como en el específico de la antropología médica. Desde un punto de vista estrictamente antropológico resulta evidente que por ser el hombre, en definitiva, un cuerpo espiritualizado o un espíritu encarnado (Caturelli)[231] el cuerpo se nos presenta a la vez como límite (en cuanto es el principio de la individualidad) y como posibilidad de la comunicación y apertura respecto del mundo; además, adquiere, tanto en su totalidad cuanto en la disposición de sus partes, una riquísima capacidad de simbolización del hombre y de sus múltiples afecciones; finalmente, cuestiones como el lenguaje, la sexualidad, la intimidad y la interioridad pueden, de pronto, ser vistas desde perspectivas insospechadas. Desde la perspectiva específica de la antropología médica, todo cuanto hemos dicho respecto del cuerpo y de la corporeidad humana ilumina con nueva luz el amplio campo de la patología psicosomática como las llamadas órgano neurosis o las

---

[230] “[…] las operaciones superiores como la intelección y la volición no están comprometidas con ningún órgano corpóreo pues la naturaleza de las mismas es incorpórea; pero también quedó claro que ninguna operación corpórea prescinde del influjo del alma intelectiva que le da el ser. Por tanto, si la propiedad más noble del alma es la *espiritualidad*, puedo usar el término “espíritu” (menos extenso que “alma” pero más comprensivo para referirlo al hombre completo); entonces el hombre, unión y unidad substancial, es un *cuerpo espiritualizado* o un *espíritu incorporado* (CATURELLI, A., *Dos, una sola carne*, Buenos Aires 2005, p. 37).

[231] *Cfr*. CATURELLI, A., *Dos, una sola carne*, *op. cit.*, p. 41 y siguientes.

somatizaciones descriptas por el psicoanálisis. De esto hablaremos en los capítulos respectivos.

3. 3. *Autoconciencia existencial del cuerpo*.

En la línea de la tradición hilemórfica, en el siglo XX, el patólogo alemán Franz Büchner sostiene esta sorprendente afirmación: *yo no tengo un cuerpo, yo soy un cuerpo.* Decimos sorprendente porque en verdad lo es en el contexto de una medicina signada por el materialismo como era aquella en la que Büchner se había formado y a la que trataba, precisamente, de superar. Pero también resulta sorprendente esta afirmación si se la refiere al contexto general de la filosofía y de las ciencias poscartesianas, ambas bajo el influjo dominante del dualismo. La misma antropología médica surgida a partir de los maestros de la Escuela de Heidelberg, como tuvimos ocasión de ver, no superó nunca, al menos del todo, el dualismo antropológico. En este sentido la afirmación de Büchner marca una toma de posición más que interesante.

Yo soy un cuerpo nos pone sobre la pista de lo que podríamos llamar una suerte de autoconciencia existencial de un yo corpóreo análogamente a lo que desde la perspectiva del alma se denomina autoconciencia existencial del yo o conocimiento del alma por sí misma. Como es sabido, Santo Tomás ha planteado el problema del conocimiento del alma por sí misma, esto es, lo que en términos contemporáneos se conoce como el conocimiento del yo o la autoconciencia existencial del yo. Tal conocimiento que el alma tiene de sí misma se expresa en la fórmula tomista de una *presencia* o *copresencia* inmediata del alma ante sí misma: en el acto de conocer, nuestra alma conoce que conoce y conoce que ella es. El acto de conocimiento lleva consigo la conciencia (conocimiento concomitante) del propio ser. Por cierto que el acto de conocer no se identifica con el ser del alma ya que, salvo en Dios, ser y conocer no son lo mismo. En consecuencia, en el acto de entender algo el alma entiende que entiende y es por este mismo acto de entender que se entiende a sí misma de una manera inmediata y sin disquisición alguna (*subito et sine inquisitione*) al modo de una presencia de sí ante sí misma[232].

[232] *Cfr*. *De Veritate* X, a 8, *corpus*. "El alma se ve a sí misma por su esencia, esto es, que del hecho mismo de que su esencia se hace presente a ella misma es capaz de llegar al acto del conocimiento de sí misma".

Pues bien, en lo que respecta al cuerpo sucede algo análogo. Por eso es posible hablar de una suerte de autoconciencia primaria de nuestra corporeidad, es decir, de que somos un cuerpo. Cuando sentimos algo, sentimos que sentimos: tal la conciencia sensitiva originaria por la que al tiempo que sentimos algo sentimos la existencia del propio cuerpo sentiente. Es posible afirmar, por tanto, que el cuerpo, en virtud de su unión substancial con el alma, siente que existe. Caturelli ha destacado agudamente este *co-sentir originario* al afirmar que:

> […] el cuerpo recibe el ser del alma y el alma da o comunica el acto de existir. De ahí que el cuerpo, al sentir se sienta y este sentirse sea un sentimiento de todo el sujeto […] No olvidemos que aunque el alma y el cuerpo sean realmente diversos, tienen el *mismo acto de ser* y la encarnación originaria como sentir-se existir, es sentimiento del todo substancial[233].

Ciertamente es posible considerar al propio cuerpo en tanto constituye una estructura de órganos que tiene un determinado peso y una determinada extensión. Pero no es este el cuerpo al que ahora nos referimos con sus dimensiones accidentales sino que estamos hablando del cuerpo humano como substancia, tomado en su misma esencia de ser *tal* cuerpo o *este* cuerpo en razón del alma que lo anima y en el que, en el acto mismo de sentir o de entender, se reconoce la encarnación originaria que puedo decir con certeza plena, soy hombre, por tanto soy un cuerpo aunque no solamente un cuerpo[234].

Esta conciencia corpórea primaria ha sido puesta de manifiesto por diversos autores. El filósofo italiano Antonio Rosmini (1797-1855) introdujo la expresión "sentimiento fundamental corpóreo" con la que intentó destacar el hecho de que el cuerpo del hombre es un sentimiento fundamental que le resulta coesencial y coexistencial. Según Rosmini, el hombre siente su propio cuerpo de un modo similar a cómo siente cualesquiera otros cuerpos exteriores mediante los sentidos (vista, tacto, etc.); pero además hay un sentimiento inmediato (sentimiento fundamental) que es siempre el mismo e idéntico, es substancial y al que no pueden asignársele unos límites claros o relaciones de partes. Este sentimiento del propio cuerpo no es al modo del que se tiene respecto de cualquier sensible (color, olor, sonido) en el mundo exterior al sujeto; se trata, por el contrario, de una aprehensión del

[233] CATURELLI, A., *Dos, una sola carne*, *op. cit.*, p. 30.
[234] *Cfr. Ibidem.*

cuerpo -tanto sensitiva cuanto intelectual- por parte del alma mediante un juicio primordial e inmanente[235]. El sentimiento fundamental corpóreo de Rosmini arrastra, desde luego, las dificultades propias de su gnoseología[236]; sin embargo, no deja de tener valor en tanto apunta a lo que venimos llamando una autoconciencia existencial primaria de un yo corpóreo.

Alberto Caturelli, por su parte, asimila en cierto modo la idea rosminiana de sentimiento fundamental corpóreo. La inteligencia, según vimos, no puede no intuir el acto de ser y supuesto este acto primero de contemplación, cuando la inteligencia conoce, conoce que conoce y que es. Ahora bien, este acto primero de contemplación, sostiene Caturelli, *incluye el existir primero y originario del propio cuerpo* lo que supone la unión del alma con el cuerpo y esboza el sentimiento de dicha unión. Esto, concluye Caturelli, "es lo que Rosmini llamó sentimiento fundamental corpóreo"; a lo que añade:

> Podríamos hablar de percepción fundamental corpórea; al mismo tiempo, este "sentir" originario va como incluido en la intuición del ser; es sentir el propio cuerpo; pero es, simultáneamente, mucho más. Cierto que nuestro cuerpo se puede percibir sólo como otro (percepción extra objetiva); pero también es percepción del cuerpo como propio (subjetivo), en cuyo caso es simultáneamente corpóreo-intelectivo desde que es el "sentimiento" del alma en cuanto unida al cuerpo […] No se trata entonces del mero ver, palpar mi cuerpo; allende esta percepción extra-subjetiva, se trata de la originaria, inicial percepción de mi cuerpo como propio[237].

Pero llámese autoconciencia existencial primaria de un yo corpóreo, sentimiento fundamental corpóreo, o percepción fundamental corpórea (o cualquier otra expresión que pueda acuñarse) el hecho es que nos asumimos a nosotros mismos como un cuerpo y que ese cuerpo, como acabamos de ver, es más que cuerpo en el sentido de una simple extensión cuantitativa porque está transido de una significación que trasciende la mera y

---

[235] *Cfr*. ROSMINI SERBATI, A., *Psicologia Libri Dieci*, Milano 1887.

[236] Para un examen crítico de la gnoseología rosminiana véase MARTÍNEZ, N., *Breve análisis de algunas tesis centrales de la filosofía del Beato Antonio Rosmini*, en http://www.infocatolica.com/blog/praeclara.php

[237] CATURELLI, A., *Dos, una sola carne*, *op. cit*., pp. 31-32. El término percepción que utiliza Caturelli es, a nuestro juico, de una mayor precisión que el de "sentimiento", término este último que resulta problemático en el contexto de la gnoseología rosminiana. Se daría aquí, de acuerdo con Caturelli, en el plano sensitivo una suerte de conciencia sensitiva primaria que bien podría estar mediada por el sentido común, en tanto sentido interno formal, y reforzada por la cogitativa en cuanto capta en el contenido formal de la percepción la cualidad de "propio". Por otra parte, la contigüidad sensorial-perceptiva--intelectiva de nuestro acto de conocimiento (ver capítulo III) daría un adecuado fundamento gnoseológico a la noción rosminiana de "sentimiento fundamental" que es a la vez sensitivo e intelectivo.

nuda corporalidad. Es el cuerpo que somos y en el que se da esa encarnación originaria que nos constituye en la condición, casi misteriosa, de cuerpo espiritualizado o de espíritu encarnado.

III. El hombre como persona

1. *Persona y personalismos en el pensamiento contemporáneo.*

Nuestra indagación acerca del hombre "en cuerpo y alma" no sería completa si no aludiéramos, siquiera someramente, al tema de la persona, el hombre como persona. Es este un tema de gran relevancia en el pensamiento contemporáneo a tal punto que no creemos exagerar si afirmamos que la cuestión de la persona ocupa en la actualidad un lugar preponderante. Desde las más diversas latitudes filosóficas y científicas se apunta a la persona; y en el caso particular de la medicina es evidente que la idea de la persona, como también la de una medicina personalizada o centrada en la persona, ocupa no poco lugar en la literatura médica hodierna. El auge de la bioética contribuyó, a su vez, a reforzar este interés por la persona en relación con la medicina sobre todo a partir de la irrupción de las llamadas bioéticas personalistas. Todo esto nos obliga, de alguna manera, a detenernos a considerar el desarrollo de la noción de persona, y de los consecuentes personalismos, en el panorama del pensamiento contemporáneo.

Va de suyo, empero, que cuanto podamos hallar acerca de nuestro tema en la actualidad se inserta en un largo periplo de siglos. Ciñéndonos a los aspectos centrales podemos establecer que la noción de persona, ajena al pensamiento precristiano, surge y se desarrolla en el seno de la teología cristiana casi desde sus mismos orígenes. El dogma trinitario no menos que el dogma cristológico significaron, en su momento, un desafío para el pensamiento cristiano: así es como el cristianismo alumbró, para toda la humanidad, la noción de persona. Esta noción cristiana de persona alcanzó su formulación filosófica precisa con la Escolástica; tal definición descansa sobre un triple presupuesto conceptual: la sustancialidad, la individualidad y la naturaleza racional (aspectos que profundizaremos más abajo)[238].

---

[238] *Cfr.* SGRECCIA, E. *Persona humana y personalismo*, en *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, n. 1, Murcia 2013, p.116.

El advenimiento del idealismo cartesiano, de un lado, y del empirismo, de otro, modificaron radicalmente la noción escolástica de persona. De hecho, del mencionado triple presupuesto conceptual que hacía de fundamento del concepto cristiano clásico, la sustancialidad fue el primero en quedar fuera de consideración. Lo mismo sucedió con la noción de *naturaleza* que fue quedando progresivamente restringida a la mera naturaleza física a tal punto que, en desarrollos ulteriores, particularmente en el ámbito de la filosofía alemana, el término *naturaleza* -entendido exclusivamente en clave de necesidad, condicionalidad y legalidad físicas- acabó oponiéndose a la idea del *espíritu* palabra que pasó a designar todo cuanto se refiere a la libertad y a la incondicionalidad del ser humano. Por último la misma noción de racionalidad también quedó en cierto modo restringida gracias al racionalismo que angostó el horizonte de la razón humana al declarar con Kant la imposibilidad de la metafísica hasta la actual reducción de toda racionalidad a la *ratio* técnica.

En este contexto del pensamiento moderno se produjo un auténtico retroceso en lo que concierne a la noción de persona en la medida en que dicho pensamiento dejó de preocuparse por el problema de la persona y se centró exclusivamente en el problema del hombre[239]. Para entender esta aparente paradoja se ha de tener en cuenta que el descubrimiento de su dimensión personal, tal como dicho descubrimiento fue realizado por el cristianismo, supuso la mirada más profunda y radical a la realidad del hombre. Esto explica que tanto el pensamiento precristiano como el pensamiento moderno no hayan alcanzado -bien que por motivos diversos y aún opuestos- al hombre en toda la profundidad y hondura de su ser. El primero aportó, fuera de toda duda, elementos fundamentales para la comprensión del hombre como animal racional y vislumbró con notable cercanía en algunos casos la dignidad del hombre como creatura espiritual. El segundo, al centrarse con exclusividad en el hombre al punto de reducir toda la filosofía a la antropología, hizo de su objeto -el hombre- una cuestión altamente problemática sin lograr, empero, una acabada comprensión de dicho objeto. Esta situación hacía afirmar a Heidegger:

> En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre

[239] *Cfr*. LOBATO, A., OP (Director): *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy.* Tomo I, *El hombre en cuerpo y alma*, *op. cit*., p. 687.

> en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es[240].

Esta marcada desproporción entre la extensión y la intensión del conocimiento del hombre que acusa el pensamiento moderno se explica, en buena medida, por el eclipse de la noción de persona, eclipse paralelo al eclipse del ser en el desierto metafísico que produjo la filosofía moderna.

Lo dicho explica, en cierta medida, que en el clima de renovación filosófica y aún metafísica intentada en el siglo XX por las corrientes más representativas de la filosofía contemporánea surgieran autores que, pretendiendo de alguna manera retomar la tradición de la filosofía cristiana, volvieran a considerar al hombre como persona dando lugar así a los llamados *personalismos* que con acentos diversos han acusado y acusan una firme presencia en el panorama actual de la reflexión filosófica con fuertes repercusiones en el ámbito de algunas ciencias particulares como es el caso de la psicología, de la psiquiatría y de la medicina en general[241].

Si bien el término "personalismo" es bastante amplio y aún ambiguo, sin embargo puede decirse que la palabra alude en términos generales a un conjunto de corrientes filosóficas cuyo común denominador es la afirmación de la persona humana a la que se toma como un centro de referencia desde el que se intenta explicar e iluminar la realidad[242]. Es fácil advertir que bajo este rótulo se alineen concepciones no sólo diversas sino aún contradictorias; no obstante, el personalismo contemporáneo en sus expresiones más vigorosas y representativas acusa un marcado acento cristiano y una franca orientación hacia una afirmación de la dignidad de la persona frente a ideologías o situaciones en las que dicha dignidad resulta en mayor o menor medida menoscabada.

---

[240] HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica* (versión española de la obra *Kant und das Problem der Metaphysik*), segunda edición española tomada de la cuarta edición alemana, primera edición electrónica, México 2012, p. 241.

[241] El término *personalismo* aparece por primera vez en 1903 de la mano del filósofo francés Charles Renouvier (1815-1903) con su libro *Le Personnalisme*. En esta obra, su autor desarrolla la concepción personalista, que tiene como presupuestos los *Ensayos de Crítica General* (1854-1864) y está expuesta en forma dogmática en *La Nouvelle monodologie* (1899). Este personalismo aparece como una fuerte reacción contra el criticismo kantiano. Posteriormente el término cayó en desuso hasta que fue puesto nuevamente en circulación a partir sobre todo de los trabajos de Mounier.

[242] *Cfr*. LLORCA, A., *Emmanuel Mounier o el filosofar al servicio de la persona*, en Revista *Espíritu* XXXII (1983), 141-156.

La figura de Emmanuel Mounier ocupa un lugar destacado entre los mentores del personalismo contemporáneo. El aporte de este autor, cuya vida trascurrió durante la primera mitad del siglo pasado (1905-1950), ha sido lo que se conoce como "pensamiento personalista comunitario". En octubre de 1935 publica en la Revista *Esprit* (que sería durante muchos años el órgano de expresión más importante de la corriente personalista) una suerte de *Declaración colectiva* titulada *Nuestro humanismo* en la que tras destacar el espíritu pluralista de la publicación sostiene, empero, la necesidad de dejar de lado, de momento, las diferencias y los debates en pro de una acción común frente a una situación que es vista como de grave amenaza. Así escribe:

> Los debates espirituales que nos dividen fuera de esta acción común subsisten entre nosotros. Pero apenas pueden manifestarse libremente en las condiciones de vida que se nos imponen. La urgencia de la amenaza produce una especie de unión sagrada en la revuelta. De acuerdo sobre el enemigo, estamos en los primeros combates: guerra al capitalismo, al espíritu burgués, a la proletarización, al imperialismo espiritual de los Estados y de los técnicos, a la divinización de las fuerzas productoras. ¿Por qué razón habríamos de dislocar, ante el peligro común, fuerzas que deben preservar unos mismos depósitos y fecundar, al menos en sus primeras formas, el mismo futuro?[243]

Tras semejante inicio añade:

> Los motivos para rechazar el orden establecido, tales como los hemos formulado en esta revista, no son solamente materiales, económicos. De lo contrario, no habría habido problema: cuando se quiere demoler o construir un edificio de piedra, no se pregunta la religión de los obreros. Nuestros motivos son, en principio, morales y espirituales. Es en nombre de la dignidad y de las aspiraciones esenciales de la persona humana por lo que rechazamos el orden actual y por lo que trabajamos para instaurar otro[244].

Se evidencia a través de estas palabras que el personalismo de Mounier no surge, primariamente, como una búsqueda estrictamente filosófica de la persona sino, más bien, como una acción destinada a hacer frente a una situación espiritual, cultural, política, social y económica que se percibe como una amenaza a la dignidad de la persona humana. Para Mounier y sus seguidores, aquel mundo de 1935 configuraba un *orden* que debía ser

---

[243] *Cfr.*MOUNIER, E., *Nuestro humanismo. Declaración colectiva*, en *Colección Esprit*, 26. Edición y traducción de Antonio Ruíz, Madrid 1997, p. 7.
[244] *Idem*.

destruido a fin de establecer en su lugar otro *orden* en el que fuese posible salvaguardar la dignidad y la libertad del hombre.

No hay dudas de que esta suerte de cruzada en defensa de la persona ha dejado su impronta en la tarea posterior de Mounier como también se observa en otros autores que se alinean con él en la empresa personalista. Sin embargo no estamos intentando afirmar que su personalismo carezca por completo de hondura filosófica. No debe olvidarse que tanto Mounier como la constelación de autores que lo acompaña en la constitución del personalismo son ante todo filósofos, esto es, hombres provenientes del campo de la reflexión filosófica por más urgidos o comprometidos que estén con las angustias y las esperanzas de su tiempo.

En su obra de madurez, *Le Personnalisme*, cuya primera edición francesa data de 1949, se encuentra una exposición estrictamente filosófica de su personalismo. Sostiene allí Mounier que el mismo se trata de una filosofía y no sólo una actitud; sin embargo, aclara, no es un sistema aunque no rehúye la sistematización[245]. ¿Hallamos en esta obra una definición de persona? He aquí la primera cuestión a dilucidar. La misma idea de definir a la persona resulta para Mounier incompatible con la persona misma; ésta, afirma, no es un objeto exterior al hombre y que se pueda poner ante su mirada; y sólo estos objetos exteriores al hombre son pasibles de ser definidos. La persona no es, por tanto, el más maravilloso objeto del mundo que pueda ser colocado junto a los guijarros, los árboles o los animales. La persona, por el contrario, es la única realidad que conocemos y que hacemos al mismo tiempo desde adentro[246].

Sin embargo, la persona no queda confinada a lo indecible. Así como no es un objeto visible tampoco es un residuo interno, o una substancia oculta debajo de nuestras acciones o comportamientos, o un principio abstracto de nuestros gestos concretos. En vez de todo esto, Mounier concibe a la persona como una actividad autocreadora que se conoce y manifiesta en una suerte de movimiento de personalización:

---

[245] *Cfr.* MOUNIER, E., *Le Personnalisme*, Paris: Les Presses universitaires de France, 7eme édition, 1961. Première édition 1949, página 8. Puede verse también la versión española hecha sobre la quinta edición francesa, 1957, publicada por EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), segunda edición, Buenos Aires 1965, primera edición 1962.

[246] *Cfr.* MOUNIER, E., *Le personnalisme*, *op. cit*., p. 9 y siguientes.

> Es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce a sí misma en su acto, como *movimiento de personalización*. En esta experiencia nadie puede ser condicionado ni obligado. Quienes la llevan a sus cumbres llaman a otros a su alrededor, despiertan a los que duermen y, así, de llamado en llamado, la humanidad emerge del pesado sueño vegetativo que todavía la adormece. Quien se niega a escuchar la llamada y a participar en la experiencia de la vida personal, pierde su significado como el que pierde la sensibilidad de un órgano que no funciona […] Podemos ver de inmediato la paradoja central de la existencia personal. Es el modo propiamente humano de existencia. Y sin embargo, debe ser constantemente conquistado. La conciencia misma se libera lentamente del mineral, la planta y el animal que pesan en nosotros. La historia de la persona será, pues, paralela a la historia del personalismo. No se desarrollará solo en el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, en el del esfuerzo humano por humanizar a la humanidad[247].

El texto que acabamos de citar ilustra con toda claridad la *forma mentis* del personalismo de Mounier y, en cierto modo, de todo el personalismo contemporáneo. Se advierte el rechazo explícito de la noción de substancia a la que aludimos antes; este rechazo lo lleva a identificar la persona con un supuesto movimiento de personalización de tal modo que la persona misma quedaría constituida en una suerte de dinamismo entendido en términos de lucha u oposición entre una tendencia a la despersonalización ("el pesado sueño vegetativo" que adormece al hombre) y una constante conquista de la vida personal que es el modo propio de la existencia humana.

La idea de una lucha entre la tendencia permanente a la despersonalización y el movimiento de personalización aparece como central en el pensamiento de Mounier. Más aún, esta lucha en cuyo seno se da el surgimiento de la persona creadora puede leerse en la historia del mundo. La influencia de cierto evolucionismo al estilo de Teilhard de Chardin aparece muy clara en este punto[248].

---

[247] *Idem.*

[248] "Este surgimiento de la persona creativa se puede leer en la historia del mundo. Aparece como una lucha entre dos tendencias de sentido opuesto: -Uno es una *tendencia permanente hacia la despersonalización*. No solo afecta a la materia que es la impersonalidad, la dispersión, incluso la indiferencia, que tiende a nivelar (degradación de la energía), la identidad o la repetición homogénea como a su fin. Ataca la vida, reduce su impulso, la expone en especies de ejemplares repetidos indefinidamente, degenera el descubrimiento en automatismos, repliega la audacia vital sobre formaciones de seguridad de las que se retira la invención, continúa por inercia movimientos que luego se vuelven contra su objetivo. Finalmente detiene la vida social y la vida del espíritu mediante la recaída en el hábito, la rutina, la idea general, la cháchara cotidiana.- El otro es un *movimiento de personalización* que comienza, en rigor, solo con el hombre, pero cuya preparación se puede advertir a lo largo de la historia del universo (*Le personnalisme*, *op. cit.*, pp, 24-25). La referencia a los escritos de Teilhard de Chardin es explícita (*cfr.* p. 25, nota 6).

Sin embargo sería incorrecto deducir de esta oposición o lucha que Mounier concibe su personalismo en términos de un dualismo alma cuerpo, al modo cartesiano, o naturaleza espíritu al modo de la filosofía alemana. Por el contrario se ha puesto explícitamente a resguardo de una acusación de ese tipo. Con singular vehemencia ha destacado la unión indisoluble del alma y del cuerpo como el eje del pensamiento cristiano que no opone el espíritu a la materia sino que sostiene la fusión del espíritu (en su doble dimensión de *nous* y de *psijé*) en la existencia con el cuerpo. Menciona, incluso, el *realismo personalista*, como ruptura del esquema dualista materia espíritu[249].

En este contexto resulta de particular interés para nuestro estudio su referencia a la existencia personal como encarnación y el sentido del cuerpo en la totalidad existencial de la persona:

> Yo soy una persona desde mi existencia más elemental y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de los objetos: ¿cómo se uniría, en ese caso, con mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: yo existo subjetivamente, existo corporalmente; son una y la misma experiencia. No puedo pensar sin ser y ser sin mi cuerpo: estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; es a través de él que escapo de la soledad de un pensamiento que no sería sino pensar de mi pensamiento. Al impedirme ser completamente transparente para mí mismo, me arroja constantemente fuera de mí, hacia la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitud de los sentidos, me arroja al espacio, al envejecer me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta a la eternidad. Él hace sentir el peso de su servidumbre, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu[250].

Pese, pues, al eclipse de la noción de substancia, lo que lo aleja de la concepción de la persona de la tradición filosófica, como se verá enseguida, el personalismo de Mounier no deja de rescatar el sentido de la dignidad, integridad y unidad de la persona aun cuando no sea capaz de aportar el fundamento metafísico último de tales cuestiones.

Junto a Mounier, como dijimos, se alinea un conjunto de autores que han contribuido decisivamente a la configuración del personalismo contemporáneo. Debemos citar, en tal sentido, al filósofo francés Jacques Maritain cuya influencia sobre el propio Mounier ha

---

[249] MOUNIER, E., *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 21 y siguientes.
[250] *Ibidem*., p. 28.

sido debida y justamente señalada. Nacido en París en 1882 y fallecido en Toulouse en 1974, Maritain es uno de los mayores exponentes de la filosofía tomista y una de las figuras más relevantes de la llamada Neoescolástica. En lo que respecta al personalismo su idea capital es la distinción en el seno de la noción tomista de persona entre *individuo* (o *individualidad*) y *persona* (o *personalidad*). Esta distinción, de suyo problemática y que ha sido vivamente rechazada dentro de la misma filosofía tomista de la mano de sus más autorizados exponentes, ha sido formulada por Maritain de cara al problema de establecer las relaciones entre la persona y el Estado o sociedad civil. Al igual que en Mounier, también en Maritain hallamos una inquietud por salvaguardar la dignidad, la libertad y la integridad de la persona frente a ciertos sistemas sociales y políticos totalitarios de diversos signos.

La primera obra en la que Maritain expone su conocida tesis sobre la persona y sus relaciones con el Estado es *Tres Reformadores*, publicada en París en 1925. Para nuestro filósofo, el mundo moderno ha proclamado "con solemnidad religiosa" los sagrados derechos del individuo y sin embargo nunca ha sido tan completamente dominado y borrado el individuo por los poderes del Estado, del Dinero y la Opinión. ¿Cómo es posible explicar esta contradicción? La respuesta es que el mundo moderno ha olvidado una distinción que la sabiduría antigua tuvo muy en claro, a saber, la distinción entre la individualidad y la personalidad. El mundo moderno, concluye Maritain, confunde ambas cosas y en esto reside la clave del problema[251].

Para Maritain de acuerdo con la filosofía cristiana (particularmente la de Santo Tomás de Aquino), la persona es una substancia individual completa, de naturaleza intelectual y dueña de sus actos; por eso el nombre de persona está reservado a "esas substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu" y que cada una de ellas, por sí misma, constituye "un mundo superior a todo orden corporal", es decir, un mundo espiritual y moral que propiamente hablando "no es una parte de este universo, y cuyo secreto es inviolable incluso para la mirada de los ángeles". El término individuo, en cambio, es común al hombre y a la bestia, a la planta y al microbio y también al átomo. En tanto la personalidad descansa sobre la subsistencia del alma humana, subsistencia independiente

[251] *Cfr*. MARITAIN, J., *Tres Reformadores. Lutero. Descartes. Rousseau*, citado según la versión española de Ángel Álvarez de Miranda, Madrid 2006, p. 24 y siguientes.

del cuerpo y que el alma comunica al cuerpo, la individualidad como tal se funda en las exigencias de la materia, principio de individuación y de división. La conclusión es que como individuos somos, apenas, "un fragmento de materia, una parte de este universo"; por lo mismo estamos sometidos a una "inmensa red de fuerzas y de influencias", sean éstas físicas, cósmicas, vegetativas, animales, étnicas, hereditarias, históricas. El individuo, por tanto, está sujeto a las leyes de esa intrincada y complejísima red de fuerzas e influencias. "como individuos, estamos sometidos a los astros", al contrario, "como personas, los dominamos"[252].

Valido de esta distinción resuelve Maritain el problema de la relación de la persona con el Estado: el hombre, en cuanto individuo, que tiene necesidad del auxilio de sus semejantes para la perfección de su actividad específica, es una parte del cuerpo social y está ordenado al bien de la Ciudad como al bien general que, como enseña Aristóteles, es el bien más divino. Pero si se mira la persona, al destino personal de cada hombre, la relación es inversa ya que es la ciudad la que se subordina u ordena al destino de la persona. En efecto, el destino último de la persona es Dios, fin último y bien común, distinto, del universo. De este modo, el individuo forma parte de la sociedad y tiene el deber de sacrificar hasta su misma vida por ella. Pero respecto de la persona destinada a Dios, la sociedad está a su servicio, es decir, sirve para el acceso de la persona a los bienes espirituales y morales, los "bienes divinos" en los que consiste el fin último de la personalidad[253].

Esta tesis temprana se mantiene a lo largo de la vida y la obra de Maritain. En una obra de madurez, *La Persona y el Bien Común*, publicada en 1946, reitera idénticas afirmaciones respecto de la distinción entre individualidad y personalidad, distinción que atribuye a Tomás de Aquino. Es interesante destacar el concepto de *personalismo* que el autor expone en esta obra:

> El siglo XIX ha experimentado al vivo los errores del individualismo; y así hemos visto desarrollarse, por reacción, una concepción totalitaria o exclusivamente comunitaria de la sociedad. Para reaccionar por igual contra los errores totalitarios e individualistas, preciso era, y muy natural, oponer la noción de persona humana, implicada como tal en la sociedad, tanto a la idea

[252] *Cfr. Idem.*
[253] *Cfr. Idem*.

> del Estado totalitario como a la idea de la soberanía del individuo. Como consecuencia muchos espíritus formados en escuelas filosóficas y tendencias muy diversas, y cuyo gusto por la exactitud y precisión intelectual era asimismo muy variado, han sentido, al parecer, que la palabra y la idea de persona ofrecían la respuesta y solución ansiada. De ahí la corriente "personalista" surgida en nuestros días. Pero nada estaría más lejos de la verdad como hablar de "personalismo" en el sentido de una escuela o de una doctrina. Trátase más bien de un fenómeno de reacción contra dos corrientes opuestas, y es un fenómeno inevitable muy complejo. No es que exista una doctrina personalista, sino más bien aspiraciones personalistas y como una larga docena de doctrinas personalistas que con harta frecuencia nada tienen de común sino el nombre o la palabra persona, y aún algunas de ellas están desviadas e mayor o menor grado hacia uno de los contrarios errores entre los cuales se situaron en principio. Hay personalismos de tendencia nietzscheana, así como personalismos de tinte proudhoniano; personalismos que se inclinan a la dictadura, y otros que tienden a la anarquía. Evitar ambos extremos constituye la gran preocupación del personalismo tomista[254].

Esta descripción del personalismo confirma plenamente lo que dijimos más arriba respecto de la extrema ambigüedad, y aún contradicción, que caracteriza el personalismo contemporáneo y de su carencia de un fundamento filosófico consistente. El hecho, como bien apunta Maritain, de que se trate más de una reacción que de una doctrina muestra a las claras que si bien ha animado empresas nobles no ha sido, en cambio, capaz de darnos el último fundamento filosófico de la persona humana. En cuanto al personalismo tomista propuesto por Maritain, su fundamento filosófico es harto problemático y difícilmente compatible con una adecuada exégesis de los textos y las fuentes tomistas aunque esta cuestión, por su naturaleza y su complejidad, resulta ajena a los límites y a los propósitos de nuestro trabajo[255].

Otro autor que debe ser mencionado entre los grandes representantes del personalismo contemporáneo es Romano Guardini (1885-1968). Italiano de nacimiento y familia pero educado y formado en el ámbito de la cultura alemana, Guardini -ordenado sacerdote en la ciudad de Mainz en 1910, tras su paso por Friburgo y Tübingen- es uno de los mayores pensadores católicos del siglo XX cuya propuesta filosófica-teológica se inscribe claramente dentro de un marco personalista. Entre sus temas principales se han

---

[254] MARITAIN, J., *La Persona y el Bien Común*, Buenos Aires 1968, pp. 19 y 11.

[255] Para una crítica de la concepción de la persona de Maritain pueden consultarse: LACHANCE, L., O. P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, en dos tomos, París 1939; DE KONINCK, Ch., *La Primauté du Bien Cammun contre les Personnalistes*, Laval 1943, *In defense of Saint Thomas*, Laval 1945; MEINVIELLE, J., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948.

señalado, en primer término, la centralidad de la persona lo que lo ha llevado a sostener, en línea con el espíritu general de la corriente personalista, la radical distinción entre personas y cosas con la consiguiente necesidad de reelaborar algunas nociones antropológicas clásicas. Un segundo aspecto de su doctrina hace hincapié en la dimensión relacional, que signa en cierto modo su antropología, lo que lo conduce a valorar nociones como el encuentro, el diálogo. Otros aspectos que también han sido destacados son la primacía del amor y de la libertad sobre el conocimiento, la valoración de la subjetividad de la persona y la reivindicación del "yo" sin caer, empero, en el subjetivismo. También se han destacado sus análisis de la realidad cercanos al estilo fenomenológico bajo la influencia de Max Scheler como asimismo su idea de que la filosofía no se reduce a un exclusivo ejercicio académico sino que es vista como una manera de colaborar en la transformación de la sociedad[256].

En una de sus obras más conocidas, *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*, publicada en 1939, expone Guardini su concepción de la persona desde una óptica claramente personalista que, a su juicio, resulta inseparable del cristianismo. Así, para nuestro autor, la persona se entiende como "un ser conformado, interiorizado, espiritual y creador" a condición de que, con limitaciones que le son propias, "esté en sí mismo y disponga de sí mismo". Persona significa, en definitiva, la capacidad de autoposesión y autopertenencia y la correlativa imposibilidad de ser poseído ni habitado por otro al tiempo que se destaca la radical soledad de sí mismo y su carácter de ser único[257].

Esta idea guardiniana de la persona ya la encontramos expuesta en un trabajo anterior, *Cristianismo y sociedad*, publicado en 1935. Leemos allí:

> El concepto de "personalidad" encierra en sí cierta imprecisión. Implica, por un lado, un elemento ontológico: el propio ser caracterizado, el individuo en su particularidad. Y luego un elemento axiológico, que se expresa en frases como: "Ese hombre es realmente una personalidad". Intervienen además en él los factores de la libertad espiritual, de la conciencia psicológica y de la interioridad. A él se contrapone el concepto de "persona", que es más preciso. El carácter decisivo reside aquí en el hecho de la autoposesión. La filosofía

---

[256] *Cfr*. MOLERA, E., *Romano Guardini. Personalismo existencial*, en https://cdn.website-editor.net/33a8871d66e14c2ba0a24b619954bc3f/files/uploaded/ROMANO%2520GUARDINI.%2520PERSONALISMO%2520%2520EXISTENCIALISTA.pdf

[257] *Cfr*. GUARDINI, R., *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre,* Madrid 2014, p. 119 (versión española del original *Welt und Person:Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Berlín 1939).

medieval definía la persona como *naturae rationalis subsistentia*: la independencia de un ser dotado de razón. De este concepto vamos a partir para plantear nuestra cuestión: la persona como autoposesión[258].

Hallamos en este texto un cierto eco de la distinción, u oposición, entre individuo y persona ya vista al referirnos a Maritain. Para Guardini, lo individual remite a lo ontológico, esto es, el propio ser caracterizado en las particularidades individuales. En este plano se observa una dimensión ética (o axiológica) fruto de la actividad inmanente del individuo merced a su libertad espiritual y a su interioridad. Frente a esto se opone la persona que, en tanto -conforme a la definición de la tradición filosófica cristiana- es el subsistente distinto en la naturaleza racional resulta por lo mismo capaz de la autoposesión.

Sin embargo, la nota esencial del personalismo guardiniano reside en su carácter esencialmente relacional. La persona se afirma en la salida de sí misma y en su capacidad de relacionarse. En efecto, Guardini ha destacado que la persona se realiza como tal a partir de su capacidad de crear y vivir relaciones con otras personas. Estas personas con las que se relaciona son para ellos como otros tantos "tú"; no obstante, la persona no se agota en una mera cadena de relaciones recíprocas sino que ella es un modo de ser sustantivo, dotado de firmeza y de permanencia, que tiene el poder, y aún el deber, de polarizarse entre dos centros: el *yo* y el *tú*, un *tú* concebido del modo más amplio no sólo como las personas en sí mismas sino, además, como todos aquellos ámbitos de la realidad circundante con los que la persona entra en relación. En Guardini se observa el esfuerzo por ensamblar la solidez del ser personal y su carácter relacional[259].

Dentro del campo de la reflexión teológica de nuestro tiempo otros autores han reivindicado este personalismo relacional. Entre los más relevantes se destacan el teólogo

---

[258] GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*, Salamanca 1982, p. 32.

[259] *Cfr.* LÓPEZ QUINTÁS, A., "La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini", en Revista *Veritas*, volumen IV, n. 21 (2009), pp. 219-244, Valparaíso, Chile p. 225. "¿Necesita, pues, la persona de la otra persona para poder ser ella misma? Se ha puesto de manifiesto que la persona se actualiza en la relación yo-tú, pero no surge de ella. El Personalismo actualista afirma, es verdad, que no existe la persona como un ser en reposo; que consiste sólo en actuar como un yo y se la capta únicamente cuando se participa en una relación de simpatía. Esta idea se contrapone a la que equipara persona e individuo y reduce, así, la persona a objeto. Ambas concepciones se hallan en dependencia dialéctica y disuelven la realidad. En verdad, la persona no es sólo dynamis, sino también ser; no sólo acto, sino también forma ('Gestalt'). No surge en el encuentro; sólo se actualiza en él. Ciertamente, depende del hecho de que existan otras personas. Sólo tiene sentido si hay otras personas con las que pueda encontrarse. Si el encuentro se da de hecho es otra cuestión […]. Aquí se trata del hecho ontológico de que, por principio, la persona no existe a solas. Podemos expresar también este dato objetivo diciendo que el hombre se halla esencialmente en diálogo. Su vida espiritual está orientada a ser compartida" (*Mundo y Persona*, versión española, Madrid 2000, pp. 116-117).

belga Jean Galot (1919-2008), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, muy conocido por sus estudios cristológicos, y el filósofo alemán Klaus Hemmeler (1929-1994), Obispo de la Diócesis de Aquisgrán, cuyos trabajos versan principalmente sobre temas de ontología.

La nota fundamental de estos autores es lo que podría denominarse una suerte de *ontologismo trinitario* según el cual a partir de considerar la imagen de la Trinidad en el hombre se concluye que el constitutivo formal de la persona humana es la relación (de allí el nombre de "personalismo relacional") teniendo en cuenta que la relación es el constitutivo formal de las Personas Divinas de las que la persona humana es imagen. En su obra *La Persona de Cristo*, Galot afirma taxativamente esta tesis: "Según la analogía fundamental, si el constitutivo formal de la persona en Dios es la relación, se debe esperar que en el hombre, igualmente, la relación constituya formalmente la persona"[260].

Por su parte, Hemmeler ha sostenido que la teología y la filosofía necesitan de una ciencia del ser, esto es, una ontología, la que ha de ser elaborada, de acuerdo con su propuesta, a partir del dato de la fe y en coherencia con la razón. Esta ontología debe contener un elemento *diferenciadoramente cristiano* que, a juicio de Hemmeler, no es otro que una suerte de analogía trinitaria del ser: de allí que esta ontología se defina como una "ontología trinitaria". Por eso, en definitiva, el amor en que consiste el Dios trinitario de la fe cristiana es, en última instancia, el constitutivo del ser y de la razón, el auténtico núcleo ontológico de una idea cristiana del ser. De este modo, para esta ontología cristiana, el *estar-en-sí*, la substancia cerrada, no es primordialmente lo que permanece sino que es el amor lo único que permanece y por tanto sitúa en el núcleo ontológico de las cosas la categoría del don de sí, del movimiento y de la relación, entendida como mucho más que un mero accidente del ser[261]. Así escribe Hemmeler:

> Porque si lo que permanece es el amor, entonces la trasposición del centro de gravedad desde el sí mismo al otro, el movimiento (no entendido ya en sentido aristotélico) y la *relatio* (no entendida tampoco como categoría y menos aún como accidente de pobre onticidad) han llegado a ocupar el centro. Ahora bien, la relación y el movimiento no se enuncian como un nuevo principio del cual todo pueda derivarse a su vez mediante una deducción solitaria. Sólo una cosa

[260] GALOT, J., *La persona de Cristo*, Bilbao 1971, p. 37.
[261] *Cfr*. RUIZ ALDAZ, J.I., Recensión de la obra de Klaus Hemmeler, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, en *Scripta Theologica* 39 (2007/1).

> permanece: participar en el hacer de aquel movimiento que es al *agape* misma. Este movimiento es el ritmo del ser, o mejor, el ritmo del dar, del dar que se da a sí mismo[262].

En realidad, como se advierte, Hemmeler ha desarrollado más que un personalismo relacional una entera ontología relacional en cuyo marco se inscribe su concepción de la persona.

Este personalismo contemporáneo, en sus múltiples expresiones (algunas de las cuales hemos reseñado) es en sí mismo problemático desde la perspectiva del realismo escolástico y ha sido objeto de no pocas críticas provenientes, precisamente, del ámbito realista[263]. No obstante no puede negársele el haber aportado, siquiera desde lo fenomenológico -aunque no ya desde los fundamentos metafísicos-, un conjunto de agudas y sutiles observaciones sobre la dignidad de la persona, de su valor eminente y de su capacidad de comunicabilidad que la proyecta tanto en el ámbito social y político como familiar y amical. Es también cierto, y ha de ser destacado, que este personalismo ha ejercido una benéfica influencia en el campo médico como tendremos ocasión de examinar más adelante.

2. *La persona en la tradición filosófica cristiana.*

Como adelantamos la noción de persona es una de las tantas contribuciones que el Cristianismo ha legado a la filosofía. En efecto, el pensamiento cristiano, interpelado a dar razones de la fe (lo que no significa demostrar racionalmente la Fe sino mostrar su no incompatibilidad con la razón), de cara fundamentalmente al misterio trinitario y al misterio cristológico, debió poner a punto sus propias categorías filosóficas frente a ciertas insuficiencias de la filosofía helénica. De hecho, en el caso de la noción de persona, la filosofía cristiana se valió de categorías griegas -tales las nociones de substancia y

---

[262]HEMMELER, K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005, pp. 49-50.

[263] Para un examen crítico del personalismo, sobre todo en su vertiente relacional, puede verse, CANALS, F., *Ser y relación*. *Studi Tomistici* 58, 1995, pp. 447-456; *Ser personal y relación interpersonal.* En CANALS, F., *Miscelánea*. Barcelona 1997, pp. 195-214; (2004a). *Para la metafísica de la persona: substancia, acción, relación*. En CANALS, F., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona 2004, pp. 331-342; FORMENT, E., *Primacía de la incomunicabilidad de la Persona*, en Revista *E-aquinas*, Barcelona, año 2, agosto 2004, pp. 13-20; MARTÍNEZ, E., *El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana*, en Revista *Espíritu*, vol. LXII, n. 146, Barcelona, Julio-Diciembre 2013, pp. 211-333.

naturaleza ya presentes en el pensamiento precristiano- pero dándoles una significación distinta como veremos.

La primera formulación filosóficamente precisa de la noción de persona en ámbito cristiano corresponde a Boecio (480 -524) quien en su obra *Liber de persona et duabus naturis*, un texto teológico destinado a combatir los errores cristológicos de Eutiques y Nestorio (quienes negaban o bien la unidad de la persona o bien la dualidad de las naturalezas en Cristo), propone su célebre definición: *persona est naturae rationalis individua substantia* (persona es la substancia individual de la naturaleza racional)[264]. Ahora bien, Boecio llega a esta definición a través de una serie de distinciones previas en la que es posible apreciar de qué manera el filósofo cristiano se vale de las nociones de la filosofía griega, sobre todo del aristotelismo aunque con una cierta influencia neoplatónica. La atenta lectura del texto boeciano nos muestra de qué modo el autor va explicitando dichas nociones: en primer término, la de naturaleza a la que define como la diferencia específica que informa cada cosa, luego la de substancia a la que distingue entre corpórea e incorpórea, racional e irracional, universal e individual y finalmente la de persona. Tal como señala Enrique Dussel:

> Boecio ha utilizado una triple determinación para llegar a definir la persona. En primer lugar, la persona es substancia, entre las diez categorías; después, en el árbol de Porfirio es una "substancia racional"; en tercer lugar, teniendo en cuenta el grado de concreción o universalidad, la persona es predicada sólo de los individuos[265].

Efectivamente, la definición de Boecio reúne y sintetiza estas tres determinaciones que son los ejes centrales de la noción de persona elaborada por la filosofía cristiana a partir del propio Boecio. La persona, en consecuencia, expresa el modo de ser perfecto de la substancia completa individual y racional. Estos tres elementos o determinaciones van a permanecer invariables en la posterior evolución que la noción de persona irá experimentando a través de la Escolástica medieval y del desarrollo actual de la filosofía

---

[264] ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, PL, 64, 1343, C-D.

[265] DUSSEL, E., *La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica*, en Revista *Sapientia*, 1967, vol. XXII, pp. 101-126. La mención del árbol de Porfirio alude al conocido *Arbor Porphyriana* del filósofo griego neoplatónico Porfirio (233-305) que contiene la clasificación de las substancias.

tomista: serán, precisamente, tales determinaciones las que marcarán fuertemente la distancia entre la noción de persona de la tradición filosófica cristiana y el personalismo contemporáneo. Ambos reconocen un mismo ámbito de nacimiento, a saber, la teología cristiana; pero en lo filosófico sus caminos son por completo divergentes.

Lo propio de la persona, en efecto, antes que por la relación se distingue por el hecho de ser una substancia individual completa en sí misma, independiente e incomunicable. Esto conlleva una cuádruple negatividad, a saber: primero, la del accidente respecto del sujeto en el que existe; segundo, la del universal que se predica de los singulares; tercero, la de parte al modo de las partes substanciales incompletas de un ser respecto de las demás partes con las que forma una substancia completa; cuarto, la de una substancia completa e individual en orden a otro supuesto o persona para existir en ella. En definitiva, la persona no es un accidente, no es un universal, no es una parte, no es una substancia ordenada a ser en otra[266].

Tomás de Aquino retoma y profundiza la línea doctrinal inaugurada por Boecio. Así escribe:

> De un modo todavía más especial y perfecto lo individual y particular se encuentran en las substancias racionales que tienen dominio de sus actos y no sólo obran, como las demás, sino que obran por sí mismas: ahora bien las acciones están en los singulares. También, por tanto, los singulares de naturaleza racional tienen, entre las otras substancias, un nombre especial: este nombre es *persona*. Por este motivo, en la predicha definición de persona [la de Boecio] se pone *substancia individual* en cuanto significa el singular en el género de la substancia, y se añade *de naturaleza racional* en cuanto significa el singular en las substancias racionales[267].

Además de esta expresa ratificación de la definición de Boecio, Tomás añade algunas notas que profundizan aún más la noción de persona. De estas notas destacamos dos, a saber, la dignidad y la incomunicabilidad. En lo que atañe a la dignidad ella se relaciona con la perfección ontológica de la persona: la persona, sostiene el Aquinate, significa lo que es perfectísimo en toda la naturaleza, esto es, el subsistente en la naturaleza racional; pero recuerda, también, que la persona puede definirse como una hipóstasis o sujeto que se

---

[266] *Cfr.* CUERVO, M., O. P., *Introducción al Tratado de la Santísima Trinidad de la Suma de Teología de Santo Tomás*, Tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, p. 117.
[267] *Summa Theologiae* I, q 29, a 1 *corpus*; véase también, *De Potentia*, q 9, a 1.

distingue por alguna propiedad correspondiente a la dignidad y puesto que subsistir en la naturaleza racional es una gran dignidad todo individuo de naturaleza racional se llama persona[268]. La dignidad de la persona se funda, en consecuencia, en la perfección de su naturaleza racional; pero también, si se sigue el pensamiento tomista a lo largo de su obra, aparece otro fundamento de la dignidad de la persona: nos referimos a su modo de existencia. En efecto, en las *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, sostiene Santo Tomás:

> La persona, según se ha dicho, significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existencia. Ahora bien, la naturaleza que la persona incluye en su significación es, entre todas las naturalezas, la más digna, dignísima, es decir, la naturaleza intelectual según su género. También, similarmente, el modo de existencia que importa la persona es dignísimo, a saber, como algo que existe por sí[269].

Tal, en consecuencia, el doble fundamento de la dignidad de la persona: por un lado, la perfección de su naturaleza que la sitúa como la más digna en el concierto de todas las naturalezas y, por otro, su modo de existencia al que compete la máxima dignidad[270].

La incomunicabilidad es otra de las notas que caracterizan la noción tomista de persona. Se entiende por incomunicabilidad la máxima y radical individualidad o suprema singularidad de la persona, tanto la individualidad espiritual o substancial del alma -puesta de manifiesto en sus potencias espirituales, el entendimiento y la voluntad capaces de obrar sin el cuerpo- cuanto la del mismo cuerpo que es el principio de individuación del alma y, por ende, de la persona. Si decimos que la persona es incomunicable estamos afirmando que el ser personal no es común, no lo tiene la persona en común con nada ni con nadie; así, en tanto la naturaleza humana se comunica a todos y cada uno de los hombres -se trata, precisamente, de una naturaleza común- el ser personal es tan propio, tan único que resulta por lo mismo completamente incomunicable.

---

268 *Cfr. Summa Theologiae* I, q 29, a 3, *corpus* y ad 2. La referencia a la persona como sujeto dotado de propiedad correspondiente a la dignidad está tomada de Alanus ab Insulis o Alain de Lille (1128- 1202), poeta y teólogo francés autor de la obra *Theologicae Regulae*. *Cfr*. PL, 210, 637, regula XXXII.

269 *De Potentia Dei*, q 9, a 3, *corpus.*

270 Respecto del fundamento de la dignidad de la persona en Santo Tomás existen posiciones diversas entre los autores tomistas contemporáneos. Para una discusión de este tema puede verse: IRÍZAR, L.B. Y CASTRO, S., *El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino*, en *Revista Lasallista de investigación*, vol. 10, n. 2, Antioquía, Colombia, julio-septiembre 2013, pp. 128-150.

Esta incomunicabilidad de la persona es la que ha llevado a Santo Tomás a formular de un modo más preciso la definición de Boecio al definir la persona como el subsistente distinto en la naturaleza racional:

> Puesto que bajo la substancia individual de naturaleza racional se contiene la substancia individual -esto es incomunicable y distinta de las otras, tanto en Dios como en el hombre como también en el ángel- es necesario que la persona divina signifique el subsistente distinto en la naturaleza divina como la persona humana significa *el subsistente distinto en la naturaleza humana*; y este es el significado formal tanto de la persona divina como de la persona humana. Pero puesto que el subsistente distinto en la naturaleza humana no es sino alguien individuado por la materia individual y diverso de los demás, es necesario que sea esto lo materialmente significado cuando se habla de la persona humana[271].

En consecuencia, la persona resulta ser lo más propio de cada ser humano, lo máximamente incomunicable o, por decirlo de otro modo, lo menos común: una singularidad única que no se trasmite por generación dado que no pertenece a la naturaleza humana ni a determinados accidentes en relación con dicha naturaleza, que sí se transmiten por generación[272].

Sin embargo, esta incomunicabilidad metafísica de la persona no ha de entenderse como incompatible con la capacidad de la persona de comunicarse a través fundamentalmente de sus potencias espirituales, el intelecto y la voluntad, con Dios, el mundo y las demás personas. Desde el fondo de su radical incomunicabilidad metafísica, la persona se revela como un sujeto capaz de comunicarse en el acto de su apertura a Dios, al mundo y al hombre por medio del conocimiento y del amor. Como muy bien señala Forment:

> Hay una radical imposibilidad de comunicación, por medio del lenguaje intelectual y el amor de donación, si no se admiten unas aptitudes para ello y unas inclinaciones, que tienen que encontrarse en los seres personales humanos, con una determinada constitución metafísica, que las explique. Es preciso

---

[271] *De Potentia Dei*, q 9, a 4, *corpus*. Digamos, de paso, que en este mismo texto, unas líneas más adelante, Tomás distingue la persona humana respecto de la persona divina; en esta última, en efecto, lo distinto incomunicable es la relación que en Dios es lo mismo que su esencia. Por tanto, sólo en Dios la persona puede definirse en términos de relación, no así en el hombre. Este sería el punto de mayor distancia entre un personalismo de raigambre tomista y los personalismos relacionistas propuestos, como vimos, por los personalismos contemporáneos.

[272] *Cfr*. FORMENT, E., *Primacía de la incomunicabilidad…*, *op. cit.*, p. 13.

> reconocer, en el sujeto y en el término de toda comunicación, un ser que permita comprender el origen de sus facultades intencionales, que hacen posible tal comunicación […] En todo diálogo, los interlocutores son *en sí* antes de ser *a otro.* Son personas, o subsistentes en naturaleza racional, antes que dialogantes […] No se puede entrar en relación de amistad con otro, sin reconocer con anterioridad a la misma, mi apertura a la convivencia amistosa y también la suya, y, por tanto, una estructura metafísica que explique la aptitud para poderse comunicar ambos por el amor[273].

Es así como la persona va tejiendo todo el riquísimo plexo de relaciones que configuran su mundo religioso, ético y social. Tal como ha señalado Abelardo Lobato, la noción de persona expuesta por Santo Tomás encierra una triple novedad: la primera -que le viene transmitida por la Revelación-, la persona expresa la verdad integral respecto del hombre; la segunda, propia de Tomás, es la densidad ontológica del ser personal que el Aquinate descubre con los elementos heredados de sus antecesores (fundamentalmente Boecio) pero que ahonda hasta límites insospechados en el marco de su metafísica de la participación; y la tercera, finalmente, la hallamos incoada en su obra y la ha dejado en manos de sus discípulos, a saber, la realización en la vida personal y comunitaria de "ese proyecto de Dios y de esa dignidad que compete a todo hombre por ser persona[274].

En síntesis, en la gran tradición doctrinal cristiana representada fundamentalmente por Boecio, la Escolástica medieval (sobre todo Tomás de Aquino) y por los diversos autores tomistas contemporáneos, la persona se descubre como una realidad dotada de totalidad o integridad, con un modo de existir eminente definido en términos de subsistencia y con una naturaleza espiritual. Por tanto, el ser personal es siempre un sujeto integral, subsistente y de naturaleza espiritual. Tal la inagotable riqueza de esta noción de persona que, como veremos enseguida, tiene mucho que aportar a la teoría y a la práctica de la medicina.

3. *Medicina y persona.*

Uno de los aportes más significativos que la antropología médica ha hecho a la medicina de nuestro tiempo es, como vimos en su momento, la introducción de la persona humana como el sujeto no sólo de la patología sino también de la acción operativa del

---

[273] *Ibidem*, p. 18.

[274] *Cfr.* LOBATO, A., O. P., *La persona en Santo Tomás de Aquino*, en https://mercaba.org/FICHAS/Alafa_org/la_persona_en_santo_tomas_de_aqu.htm

médico. Esta *personalización* de la medicina -entendida en términos de una cabal comprensión de cuanto sucede en la vida del enfermo desde el punto de vista de su condición de persona- ha sido señalada por Laín Entralgo como uno de los rasgos distintivos de la medicina contemporánea especialmente en el período que sigue a la finalización de la Segunda Guerra Mundial aunque entrevista de alguna manera por los pioneros de la medicina antropológica (como el caso de Viktor von Weizsäcker al que el maestro español ha dedicado varios de sus estudios)[275].

Sin embargo, este hecho no significa que la noción de persona haya recibido siempre, en los diversos autores que se han ocupado del tema, un tratamiento específico ni un desarrollo particular. Antes bien, la idea de persona o de personalidad en los escritos de los fundadores de la moderna antropología médica responde a menudo a las concepciones por entonces vigentes ya sea en el ámbito de los personalismos que hemos examinado más arriba, ya en el uso corriente del término persona. Dicho esto no carece de interés, empero, examinar siquiera someramente la noción de persona en algunos de los principales exponentes de la antropología médica actual.

Comenzando por el mismo Pedro Laín Entralgo hallamos en este autor una definida posición respecto de qué es la persona. Bajo la explícita influencia de autores españoles como Ortega y Gasset, Julián Marías y Xavier Zubiri, Laín nos entrega en varios de sus escritos una explícita noción de persona. De acuerdo con uno de sus estudiosos y comentadores, la persona, para Laín está dotada de cuatro notas, a saber, la corporeidad, la intimidad, la inteligencia abstractiva o racional y la libertad. Además, la persona realiza su vida conforme a un *proyecto*, proyecto que nace de su propia libertad, inteligencia e intimidad. Es precisamente esta noción de *proyecto* la que marca la ya mencionada influencia en el pensamiento lainiano de importantes figuras de la filosofía del siglo XX -Dilthey, Ortega, Scheler, Heidegger, Zubiri, Marías- que han estudiado en profundidad el tema del proyecto personal o de la vida proyectiva[276].

---

[275] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Subjetualidad, subjetividad y enfermedad*, en Biblioteca Virtual Cervantes, disponible en la web: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/subjetualidad-subjetividad-y-enfermedad/html/dcd54512-2dc6 11e2-b417-000475f5bda5_2.html; también puede consultarse su obra *La empresa de ser hombre*, Madrid 1958, pp. 229 y siguientes.

[276] *Cfr.* ROGER GARZÓN, F., *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, V, Barcelona 2010, pp. 327-338. Respecto de la influencia de los filósofos del siglo XX el propio Laín Entralgo ha declarado en su libro *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*: "Que en lo tocante a la descripción, la explicación y la comprensión del individuo humano como

En esta línea filosófica y en referencia a la labor de la medicina Laín rescata el carácter de persona del enfermo y, a la vez, el carácter de la enfermedad como acontecimiento inserto en la biografía personal del paciente. Así escribe:

> El enfermo no es ante los ojos del patólogo mero "cuerpo", ni simple "ser viviente", sino "persona": individuo orgánico vivo dotado de intimidad, inteligencia racional y libertad, que hace su vida -con deliberación mayor o menor- proyectándola según una idea de sí mismo y del mundo, y cumpliendo o intentando cumplir sus propios proyectos. La sucesiva unidad de los datos observados por el médico no es concebida ahora como una "melodía" biológicamente adecuada a la lesión, sino -en cierto modo- como una "empresa personal", más o menos libre y conscientemente proyectada desde la instalación del enfermo en el fundamento de su biografía propia[277].

En otra de sus obras, su ya clásica *Antropología Médica*, pueden hallarse exhaustivos y finos análisis respecto de las diversas notas atribuidas a la persona (corporeidad, intimidad, libertad, proyecto) junto a la consideración de las llamadas "estructuras" que conforman la denominada realidad humana[278].

No menor interés reviste la noción de persona introducida por Viktor Frankl En el contexto de su peculiar antropología Frankl ha formulado la llamada "ontología dimensional" según la cual el hombre es entendido en términos de una unidad antropológica en coexistencia con las diferencias ontológicas que lo constituyen. De esta manera a una triple dimensión ontológica, *bios*, *psijé* y *nous*, corresponde una unidad antropológica que para Frankl se hace presente de modo irrecusable en la existencia humana[279]. Ahora bien, de las tres dimensiones mencionadas sólo la última, el *nous*, el espíritu, es la específicamente humana y es sólo en referencia a ella que es posible afirmar que el hombre es persona. En efecto, Frankl no sólo distingue sino que además separa en el hombre lo que denomina la *facticidad psicofísica* de la *existencia espiritual*, distinción que lo lleva a asentar esta otra entre la *persona espiritual* y el *organismo psicofísico*. Entre

---

persona, acepté y acepto sin reserva lo que, con mayor o menor coincidencia entre sí, acerca de la persona humana sucesivamente han escrito no pocos pensadores españoles del siglo xx, entre ellos Unamuno, Ortega, Zubiri y Marías" (*Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Madrid 1999).

[277] LAÍN ENTRALGO, P., *La empresa de ser hombre, op. cit.*, p. 250.

[278] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica*, *op. cit*., especialmente la Primera parte, p. 3 y siguientes. La noción de "estructura" está tomada principalmente de Xavier Zubiri.

[279] *Cfr*. FRANKL, V.E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona 1990. Véanse además *Psicoanálisis y existencialismo*, México 1980 y *La voluntad de sentido*, Barcelona 1988.

ambas Frankl establece una relación de carácter instrumental puesto que es el espíritu el que instrumentaliza el organismo psicofísico haciéndolo suyo.

En este contexto la primacía corresponde, desde luego, a la persona, primacía gracias a la que el hombre mantiene siempre su libertad y su incondicionada existencia espiritual a pesar de la enfermedad y de cualquier condicionamiento que proceda de la facticidad de su organismo psicofísico. Más aún, la persona como tal no enferma. Lo que la enfermedad puede afectar, deteriorar y hasta destruir es el organismo que constituye el campo de acción y de expresión de la persona[280]. De esta manera, la enfermedad si bien constituye un acontecimiento antropológico no reviste necesariamente el carácter de un acontecimiento personal.

En similar línea se ubica también otro gran representante de la antropología médica de habla alemana, Viktor von Gebsattel. Este autor ha puesto en el centro de sus reflexiones la noción de crisis como la situación propia del hombre en su actual estado de *homo viator*. Para von Gebsattel, como vimos, el hombre está radicalmente en crisis en la medida en que está siempre *in fieri*, esto es, en camino de realización[281]. La neurosis es, a juicio de este autor, una situación en la que se patentiza de manera singularmente viva esta crisis del hombre en cuanto persona. Tal crisis es una suerte de penetración del *dasein* cotidiano en el *Dasein* fundamental de la existencia humana que en la perspectiva radicalmente cristiana que asume Von Gebsattel se define en términos eminentemente teológicos de salvación o condena. Ahora bien, frente a esta crisis manifestada en la neurosis el psicoterapeuta debe asumir la totalidad de los términos en juego, a saber, los síntomas que proceden de las capas básicas y del fondo vital del hombre pero, también y sobre todo, la persona que es la que interpela con su necesidad de ayuda y pone al terapeuta en la circunstancia de interpretar el significado concreto de esa necesidad constitutiva del paciente expresada en síntomas que reclaman una ayuda que el terapeuta no puede desoír; y en esta circunstancia cometería un error si sólo se centra en el síntoma en la suposición de que el hombre es solamente un manojo de mecanismos apersonales por lo que, una vez curados o compensados los síntomas, deje marchar al enfermo convencido de que su Dasein o existencia ya está en orden. Pero no sería menor el error contrario consistente en

[280] *Cfr.* FRANKL, V.E., *El hombre doliente…, op. cit*., p. 134.
[281] *Cfr.* Von GEBSATTEL, V.E., *Crisis de la psicoterapia*, en *Antropología médica*, Madrid 1966, pp. 432-447.

desconocer o descuidar los síntomas y atender solamente a las cuestiones metafísicas o morales en la suposición de que ello es suficiente para curar los mecanismos apersonales de las capas básicas[282].

Vemos aquí, en consecuencia, una distinción entre la persona y las denominadas capas básicas o fondo vital que para Von Gebsattel constituyen instancias apersonales, esto es, ajenas a la persona propiamente dicha. De esta manera, bien que en otro contexto, Von Gebsattel converge en cierta medida con la propuesta frankleana. Para ambos autores la persona es sólo lo espiritual, es decir, el ámbito específicamente humano en el que se desarrolla la auténtica existencia del hombre.

En nuestro medio ha sido Carlos Alberto Velasco Suárez (1930-2013) quien ha formulado un personalismo médico de honda raigambre cristiana, fruto de un diálogo entre la tradición hipocrática y la filosofía realista con algunos exponentes del pensamiento médico y filosófico contemporáneo. En 1974 sale a la luz su tesis doctoral *La actividad imaginativa en psicoterapia*, obra fundamental que abre una nueva dirección en la psiquiatría al incorporar la antigua doctrina aristotélica, aviceniana y tomista de los sentidos internos de la mano, fundamentalmente, de Cornelio Fabro. En una etapa posterior a la publicación de esta obra va a jugar un papel esencial en el pensamiento de Velasco Suárez su adscripción a lo que ha dado en llamarse la *filosofía personalista* de Karol Wojtila (Juan Pablo II) quien desde sus tiempos de profesor en Lublín desarrolló una fecunda labor en el campo de la ética, primero, y de la antropología, después.

Velasco Suárez conocía y admiraba profundamente el pensamiento de Wojtila. En su último libro, *Psiquiatría y persona*, que recoge una serie de trabajos escritos a lo largo de veinticinco años, publicado en 2003, este influjo de la filosofía personalista de Wojtila aparece con toda nitidez. Para nuestro autor la historia de su experiencia como psiquiatra se identifica con su encuentro, permanentemente renovado, con la realidad de la persona; en efecto, quienes se mantienen fieles a la gran tradición del realismo médico la realidad de la persona se manifiesta en la experiencia clínica. Por otra parte expresa la firme convicción de que el personalismo cristiano viene naturalmente al encuentro de las necesidades de la psiquiatría y de la psicología de nuestro tiempo[283].

---

[282] *Idem*.
[283] *Cfr.* VELASCO SUÁREZ, C.A., *Psiquiatría y persona*, Buenos Aires 2003, p. 9 y siguientes.

En su encuentro con la realidad de la persona Velasco descubre siete rasgos que enumera y examina: *autarquía* (que no autonomía), *relación con la verdad*, *responsabilidad*, *identidad*, *intimidad*, *comunicabilidad*, *corporeidad*. Cada uno de estos rasgos va revelando la riqueza del ser personal. La autarquía se funda en el libre albedrío facultad por la que la persona gobierna sus actos; Velasco la contrapone a la autonomía porque en su visión cristiana la creatura humana no es autónoma puesto que el *nomos* está inscripto en la naturaleza del hombre como una participación de la ley de Dios; y esa es la ley natural anterior a la decisión del hombre y que el hombre descubre por medio de su razón. La relación con la verdad no se refiere sólo a la adecuación del intelecto con la cosa sino, también, a una suerte de vínculo existencial con la verdad intrínseca de las cosas que, en el caso de la patología psiquiátrica posee una eficacia terapéutica. La responsabilidad deriva de la autarquía y apunta, esencialmente, a una responsabilidad entendida, ante todo, como compromiso y la capacidad de hacerse cargo de la libertad. La identidad y la intimidad tienen que ver con la dimensión más propiamente subjetiva de la persona y se corresponde con aquella incomunicabilidad metafísica a la que hicimos referencia oportunamente. Por su parte, la comunicabilidad en el sentido de la multitud de relaciones *ad extra* del sujeto personal que funda y entreteje el plexo de su existencia no contradice la incomunicabilidad ontológica sino que la presupone, en efecto, es desde esa incomunicable mismidad que la persona edifica su mundo de relaciones. Por último, la *corporeidad* entendida como algo esencial a la persona misma (la persona es un cuerpo, no tiene un cuerpo) es a un tiempo el límite que abre a la persona al mundo y la separa de él; el cuerpo es la muralla de la intimidad y la apertura primera e inmediata a la realidad extrapersonal[284].

Como es posible advertir el personalismo de Velasco Suárez es tributario de la tradición filosófica cristiana al tiempo que incorpora los mejores aportes del pensamiento contemporáneo. A nuestro juicio constituye, hasta donde hemos podido indagar, la más sólida y mejor fundada fenomenología de la persona elaborada desde el ámbito del pensamiento médico y que en razón de su propia validez va más allá de las fronteras de la psiquiatría para extenderse al entero campo de la medicina.

---

[284] *Cfr.* VELASCO SUÁREZ, C.A., *Psiquiatría y persona*, *op. cit*., p. 41 y siguientes.

Aparte de estos aportes de carácter teorético hoy vemos configurarse en el ámbito de la práctica médica una suerte de personalismo fáctico, si se nos permite llamarlo de este modo, y que adquiere su expresión en lo que se conoce como medicina centrada en la persona. En los últimos años el concepto de medicina centrada en la persona ha adquirido una particular relevancia a partir, sobre todo, de su promoción oficial de parte de la Organización Mundial de la Salud[285]. No menos relevante es el hecho de que se han constituido varias organizaciones internacionales cuyo objetivo es promover, precisamente, una medicina con centro en la persona[286]. Estas organizaciones se muestran muy activas, editan publicaciones y organizan eventos destinados a difundir el "nuevo concepto" de una medicina que tiene por objeto la persona sana y enferma.

Más allá de la pretensión de novedad (ya hemos visto que la preocupación por la persona tiene una larga historia en la medicina) resulta auspicioso el hecho de que los organismos internacionales hayan decidido tomar en consideración al hombre sano y enfermo en su condición de persona. Sin embargo se ha de advertir que en ninguno de los numerosos escritos que tratan de este tema ni en las declaraciones oficiales de los organismos internacionales aparece la más mínima referencia a qué cosa se ha de entender por persona. Estamos así frente a una situación en cierto modo paradojal: por un lado se enfatiza la necesidad de centrar la medicina en la persona pero, por otro, el término persona permanece en la más absoluta indefinición.

Sin embargo es preciso llenar el vacío de esta indefinición; en efecto, aun cuando desde las propias ciencias médicas se hable de la unidad y de la integridad del hombre y se manejen conceptos referidos en definitiva a cuestiones antropológicas de alto calado, es evidente que no son las ciencias médicas las competentes para abordar tales conceptos y cuestiones. Podemos decir que en toda cuestión médica subyace una cuestión

---

[285] En mayo de 2010 se reunió en Ginebra, convocada por la OMS, la *Tercera Conferencia sobre Medicina Centrada en la Persona* con la participación de representantes de asociaciones profesionales de la salud y de pacientes y de otros integrantes de la sociedad civil. En la presentación de dicha Conferencia se afirmaba: "Las expectativas del público respecto de la atención sanitaria han aumentado. Se espera que los proveedores de salud sean comprensivos y dignos de confianza y que consideren el conjunto de su estado de salud, no sólo la enfermedad de que se trate [...] La atención centrada en las personas no es un lujo optativo, se trata de algo vital y factible, incluso donde los recursos sean limitados" (*Cfr.* la página oficial de la OMS en https://www.who.int/mediacentre/evensts/meetings/2010/geneva_conference_20100503/es/).

[286] Cabe mencionar la *Red Internacional para la Medicina Centrada en la Persona (International Network for Person Centered Medicine (INPCM)* surgida a partir de la reunión de Ginebra y *The International College of Person-Centered Medicine (ICPCM).*

antropológica; y es verdad. Pero por lo mismo se torna perentorio hacer explícita la subyacente cuestión antropológica. Con la sola "ontología de las ciencias" no es posible hablar con fundamento de nociones como persona, sujeto, unidad del hombre, etc. En todo caso desde la experiencia médica podrá afirmarse la realidad personal del enfermo en tanto sujeto dotado de una pluralidad de dimensiones (biológicas, psicológicas, culturales, sociales) pero la medicina, por sí misma, no podrá jamás dar razón de tales conceptos máxime si, como ha hecho notar Sanguineti, desde las mismas ciencias suele con frecuencia negarse la existencia de un yo personal, del alma y del espíritu a favor del craso materialismo que campea en muchas de las propuestas y conclusiones pretendidamente científicas[287].

El mismo Sanguineti advierte acerca de algunas dificultades que pueden derivarse de la falta de un claro concepto filosófico de la noción de persona:

> El sujeto perteneciente a la especie humana, a causa de su altura ontológica (inteligencia, racionalidad, libertad) se llama persona. Lo es constitutivamente en tanto está vivo, sin que sea necesario que ejerza sus operaciones intelectuales y voluntarias: un embrión, uno que duerme, etc., si pertenecen a la especie humana y no han muerto, son personas. Aunque se pueda hablar en abstracto del "yo" en general, y por atribución semántica se puede decir de otra persona que "es un yo", muchas veces se entiende por yo la persona humana que es consciente de sí misma y que se refiere a sí misma, y todo lo que pertenece a tal sujeto será dicho por el mismo sujeto como mío ("mi cuerpo", "mis padres", etc.). Un "yo no consciente", como es natural, no por eso deja de ser persona. La persona tiene muchas partes y dimensiones (partes orgánicas, actos intelectuales, capacidades, etc.), pero ella como tal no es ninguna de esas partes en especial, ni su mera suma, ni una nueva parte superañadida, sino que es todo ese conjunto en tanto es un individuo humano que subsiste en su existencia o en su ser[288].

La actualidad de estas precisiones se impone por sí sola a la vista, sobre todo, de los graves problemas éticos que se suscitan a partir de la consideración de la vida humana en sus extremos vitales, inicio y final de la vida. Sabemos que con frecuencia se niega el estatuto personal del embrión tanto como el del paciente en estado de coma irreversible o de estado vegetativo persistente y de las dificultades y de los dilemas morales que esto

---

[287] *Cfr.* SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente*, en *Philosophic*a, Enciclopedia filosófica *on line* (www.philosophica.info), junio de 2008.
[288] *Idem.*

origina. Es preciso, por tanto, dejar en claro que la resolución de estas dificultades y de estos dilemas morales no es competencia de la medicina ni siquiera de la ciencia moral. Corresponde a la antropología filosófica en su oportuna y feliz unión con la medicina, en los términos en que hemos visto al hablar de la constitución de la antropología médica, aportar las respuestas y cubrir de este modo los vacíos conceptuales que, aparte de su significación eminentemente científica, representan riesgos ciertos para la integridad de la misma persona humana a la que se pretende defender y promover.

Capítulo V

Teoría antropológica. El hombre y sus operaciones

1. Introducción

Hasta ahora hemos visto al hombre en su unidad substancial de cuerpo y alma, es decir, como un ente particular, una substancia compuesta o más propiamente, un compuesto hilemórfico. Podemos afirmar, por tanto, que hemos visto al hombre en su realidad entitativa. Corresponde a partir de ahora verlo en su realidad operativa o funcional. Esto supone pasar de la consideración del ser del hombre a la consideración de las operaciones del hombre.

Al intentar dar este paso se ha de tener en cuenta que la filosofía realista, en cuya perspectiva estamos situados, ha sostenido siempre, en todo ente, la existencia de un nexo íntimo entre el plano del ser y el plano del operar. Tal nexo se expresa en la clásica forma: *operatio sequitur esse*, la operación sigue al ser. En numerosos lugares de su obra Tomás de Aquino recuerda este nexo entre el ser y el operar[289].

Ahora bien, dado que la operación sigue al ser podemos adelantar algo muy importante: si, como vimos, en el plano del ser se acusa la unidad substancial del hombre no resulta difícil deducir que esta unidad entitativa se trasunte o proyecte en el plano operativo. Dicho de otro modo, el hombre, uno en su ser, es uno en su operar. Es, precisamente, esta unidad operativa del hombre la que nos interesa de modo particular poner de relieve en las consideraciones que siguen.

Las operaciones del hombre, en efecto, forman un rico y complejo entramado en el que un análisis minucioso y preciso puede ir disecando, por así decirlo, uno a uno todos y cada uno de los elementos que conforman dicho entramado. Este abordaje analítico resulta imprescindible, desde luego, a la hora de examinar las operaciones del hombre; sin embargo, la sola visión analítica nos daría un conocimiento harto insuficiente de nuestro

[289] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 75, a 2, *corpus*: “algo opera tal como es”; *De Potentia Dei*, q 3, a 9, *corpus*: “cada cosa se relaciona con la operación o al obrar del mismo modo que se relaciona con el ser”; a 11, *corpus*: “según el orden de las naturalezas son también los órdenes de las acciones”; *Quaestiones disputatae de anima*, 14, *corpus*: “cada cosa opera según lo que es”.

objeto y dejaría fuera del foco de nuestra indagación lo más importante. En efecto, es imprescindible una visión dinámica del operar humano a fin de poner de manifiesto que todo el conjunto de las múltiples operaciones del hombre constituye, en realidad, existencialmente hablando una unidad de orden en la que esplende y se manifiesta la unidad entitativa del compuesto.

La indagación analítica permite descubrir los múltiples planos y campos de acción en los que la actividad del hombre se despliega: desde la inmediatez de los sentidos externos a la actividad abstractiva y conceptiva del intelecto, desde las mociones inmediatas de los apetitos sensibles a la soberana indeterminación de la voluntad las acciones humanas conforman un amplio abanico de posibilidades de realización. Sin embargo la propia experiencia de nuestra actividad operativa nos pone frente a un hecho irrecusable: todas las operaciones se reducen a una suerte de unidad de síntesis de tal modo que lo complejo en cuanto es analizado se torna en cierto modo simple en cuanto es vivido.

Cuando conozco una determinada realidad es evidente que ese conocimiento no queda limitado a una mera instancia sea sensible o intelectiva sino que esa realidad es aprehendida por mí como una totalidad de sentido en una suerte de unificación aprehensiva que es dada inmediata y simultáneamente, en el plano de la conciencia, con el hecho mismo de la aprehensión. No menos evidente es el hecho de que el deseo provocado por la aprehensión de un objeto deseable resulta simultáneo con el movimiento de alguno de los miembros de mi cuerpo (el de una mano que lo toma o el de mis pies que se encaminan hacia él) siempre, desde luego, que no exista ningún impedimento motor. En uno y otro caso aparece de modo evidente la *simultaneidad* de los diversos elementos que integran una determinada operación y que cuando son analizados se muestra cada uno de ellos distinto de los otros.

A la evidencia de la simultaneidad se suma, además, otra, la de la *contigüidad* de los elementos que integran una determinada operación. En efecto, no hay ningún hiato entre la acción de mis sentidos y la actividad conceptiva y abstractiva de mi intelecto o entre el deseo de algo y el movimiento consecuente en pos de su posesión real. Todo viene dado sin solución de continuidad. En resumen: la simultaneidad y la contigüidad acusan, como veremos, que todas nuestras operaciones se realizan a modo de unidades funcionales

sintéticas que son, como dijimos, la expresión en el plano operativo de la unidad substancial del hombre ya vista en el plano entitativo.

Cuanto llevamos dicho tiene una importancia fundamental en medicina. En efecto, la medicina requiere el conocimiento y la comprensión de las operaciones del hombre en la medida en que algunas de esas operaciones aparecen involucradas o afectadas en la configuración de determinados cuadros mórbidos. El conocimiento pues de las operaciones del hombre vistas en la perspectiva de unidades funcionales sintéticas en las que se evidencian los dos rasgos ya mencionados, la simultaneidad y la contigüidad, será una vía regia para una adecuada comprensión antropológica de los cuadros observados en la patología y en la clínica como tendremos ocasión de ver.

II. Los principios de las operaciones del hombre. El alma y sus potencias

Lo primero que debemos considerar es de dónde derivan las múltiples operaciones que el hombre realiza. Para ello es necesario superar un criterio meramente funcionalista que sólo atiende a la descripción de determinados complejos funcionales con absoluta prescindencia de aquello que constituye su origen o principio. Este funcionalismo, si se nos permite el término, ejerce un dominio prácticamente absoluto en las diversas disciplinas que se ocupan de algún modo de las operaciones del hombre ya se trate de la psicología en su acepción corriente, de la psicopatología o de las actuales neurociencias. Esto constituye, sin duda, una seria limitación de dichas disciplinas.

El origen de esta limitación hay que buscarlo históricamente en la drástica división introducida por Christian Wolff (1679-1754) en el seno de la psicología entre una psicología racional y una psicología empírica. La primera, que situaba como formando parte de una *metaphysica specialis*, tenía a su cargo una suerte de discurrir "metafísico" de la realidad psicológica que procede *a priori* de un concepto único de alma; la segunda, en cambio, aparecía fundada, *a posteriori*, en la observación de los procesos y de los contenidos de experiencia. Al respecto, los textos wolffianos resultan por completo claros[290].

---

[290] La primera obra de Wolff en la que aparece la separación entre psicología racional y psicología empírica es el *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere* (1728); posteriormente publica sus dos obras clásicas,

A partir de este dualismo de objeto y de método la psicología empírica -que en cierto modo ha prevalecido sobre la racional o metafísica- se reduce a la mera observación y descripción de los fenómenos psicológicos sin referencia a ningún previo concepto de alma humana. En los tratados o en los manuales al uso se comienza invariablemente por la descripción de las diversas funciones: la atención, la afectividad, la vida representativa y volitiva, la memoria, la imaginación, la inteligencia, etc. Estas funciones o actividades pueden ser, y de hecho lo son, descriptas con precisión, pero al no ser referidas a un principio que las unifique y ordene resulta imposible escapar a una visión fragmentaria e inconexa de la actividad psicológica[291].

Se ha de indagar, por tanto, si hay un principio de las operaciones del hombre y cuál sea dicho principio.

1. *El alma principio del ser y del operar del hombre*.

Para iniciar nuestra indagación debemos situarnos en la perspectiva hilemórfica ampliamente examinada en el capítulo anterior. En tanto ser hilemórfico reconocemos en el hombre dos coprincipios, la materia y la forma, que con las matizaciones y precisiones ya expuestas, podemos referirlos al cuerpo y al alma. El alma, como se recordará, es un principio formal, esto es, una forma y como tal -siempre de acuerdo con la doctrina hilemórfica que hemos expuesto más arriba- es la que da el ser al compuesto substancial humano y, por lo mismo, es además el principio de todas sus operaciones.

Repasemos, al respecto, las dos definiciones de alma de Aristóteles. Según la primera definición, el alma es el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia[292]. Ahora bien, si es acto primero ello supone la existencia de actos segundos;

Psychologia emprica (1732) y *Psychologia rationalis* (1734). También en *Philosophia rationalis seu Logica, methodo scientifica pertractata* (1734) establece la misma separación al tiempo que reconoce que se trata de una novedad y que como toda novedad por ser audaz y contraria a la opinión preestablecida es admitida de mala gana al principio y por muchos: *In Psychologia rationali ex único animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observatur […] Novus cum sit ausus et praejudicate opinioni adversus, nova vero ad initio a plerisque aegre admittantur* (III, § 112). Recientemente se ha enfatizado el valor de la psicología racional que Wolff elabora en sus obras escritas en alemán, especialmente en la *Metafísica Alemana* publicada en 1720. *Cfr*. DE FREITAS ARAUJO, S. y RIBEIRO PEREIRA, T.C., *La idea de psicología racional en la Metafísica Alemana (1720) de Christian Wolff*, en *Universitas Psychologica*, vol. 13, n. 5, pp. 1655-1666, Bogotá 2014.

[291] *Cfr*. CAPONNETTO, M., “Las dificultades de la psicología escolar”, en *Revista Estrada*, 8, pp. 15-18, 27, Buenos Aires 1981.

[292] *Cfr*. *De anima* II, 412 a 29, 30.

efectivamente esos actos segundos son las operaciones. La segunda es más clara respecto de lo que ahora estamos indagando: el alma es aquello por lo que primero vivimos, sentimos y entendemos[293]. Esta última definición hace, en efecto, referencia explícita al plano operativo en tanto que la primera nos remite más bien al plano entitativo. De una y otra deducimos que el alma humana es el principio del ser y del operar del hombre.

Dicho esto, debemos avanzar un paso más en nuestra investigación. El alma, en tanto forma, es el principio primero e inmediato por el que el hombre vive y tiene el ser pues como enseña Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, el vivir es el ser de los vivientes[294]. Ahora bien, este vivir -entendido como el hecho mismo de vivir- se identifica con el ser del viviente y este ser depende de la esencia o de la forma. Pero ser viviente implica la capacidad de ejercer operaciones que llamamos vitales y que son de diversos grados de perfección: desde las operaciones simplemente vegetativas como la nutrición, el crecimiento, la reproducción, pasando por las operaciones sensitivas hasta culminar en algunos vivientes por las operaciones propias del entendimiento; y esto es lo que se contiene, precisamente, en la segunda definición de Aristóteles. La pregunta que se plantea es si estas operaciones vitales derivan directamente de la esencia del alma. Esta cuestión es de alta relevancia y a ella vamos a abocarnos ahora.

Fue uno de los temas controvertidos en la Escolástica medieval determinar si las múltiples operaciones de las que el alma es principio primero derivan directamente de la misma esencia del alma o si, por el contrario, es necesario postular la existencia de algún principio intermedio o próximo del que derivan las operaciones. Los autores de línea agustiniana sostenían, sobre la base de los textos del Doctor de Hipona, la identidad de

[293] *Cfr*. *De anima* II, 414 a 12, 13.

[294] *Cfr*. *Summa Theologiae* II-II, q. 179 a. 1 ad 1: "La forma propia que da el mismo ser a cada cosa es el principio de su propia operación; y por eso se dice que el vivir es el ser de los vivientes por el hecho de que los vivientes por lo mismo que tienen el ser por su forma operan de un modo determinado"; *Super Sententiarum,* I, d. 17 q. 1 a. 1 ad 2: "El alma se compara al cuerpo no solamente como causa agente según que es motor del cuerpo sino también como forma. Por eso, en cuanto forma, por sí misma, hace vivir el cuerpo; y según esto se dice que el vivir es el ser de los vivientes]"; *Quaestiones disputatae de anima*, 1, *corpus*: "Es manifiesto que aquello por lo que el cuerpo vive es el alma; pero el vivir es el ser de los vivientes: el alma por tanto es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto. Por su parte, Aristóteles sostiene en el *Libro Segundo Sobre el alma*: "Que el alma sea causa como esencia es manifiesto. La esencia, en efecto, es para todas las cosas la causa de su ser; y el ser para los vivientes es el vivir y la causa y principio del vivir es el alma" (*De anima* II, 415b 13).

esencia y de operaciones en el alma humana[295]. Santo Tomás, en cambio, sobre las huellas de Aristóteles pero también -y quizás en mayor medida- de las de Avicena postulaba la no identidad de esencia y de operaciones.

Dos son, básicamente, los argumentos con los que Santo Tomás sostiene la no identidad de esencia y operación en el alma humana. Uno es de carácter psicológico: es evidente que el hombre realiza multitud de operaciones lo que consta por la experiencia más inmediata; pero consta igualmente por experiencia que no siempre está realizando en acto dichas operaciones ya que no siempre siente, no siempre entiende aunque sí está vivo. Es decir que existe en el alma la potencia de sentir, de entender y demás operaciones. Ahora bien, el alma en tanto es forma es acto y no está ordenada a ningún acto posterior; en consecuencia el estar en potencia respecto de un acto posterior no le compete por su esencia sino en cuanto potencia. Puesto que el alma no está ejerciendo siempre en acto sus operaciones sino a veces sí y a veces no, es necesario deducir que hay en el alma unas capacidades o facultades o potencias mediante las cuales ejerce esas operaciones. Son las llamadas potencias del alma. Dichas potencias son principios próximos de operación en tanto el alma es el principio remoto de todas las operaciones[296].

---

[295] La obra fundamental de San Agustín de la que se valían los autores medievales que sostenían la identidad en el alma de esencia y operaciones era el *De Trinitate* en la que el Hiponense despliega su célebre doctrina según la cual el alma por ser la imagen más perfecta de la Trinidad es la vía que nos permite acceder a algún modo de comprensión del misterio trinitario. Así sostiene que en el alma que conoce y que ama se dan tres cosas: la mente, el conocimiento y el amor; y estos tres son iguales si son perfectos y se hallan en el alma de modo no accidental sino substancial: "La mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales […] Y si somos capaces de verlas, nos damos al mismo tiempo cuenta de que estas cosas existen en el alma, y, cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar, no como accidentes de un sujeto, como el calor y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad o cantidad sino de una manera substancial y, por decirlo así, esencialmente" (*De Trinitate*, IX, c 4, 4, 5). Más adelante encontramos un texto aún más claro en el que alude a la memoria, a la inteligencia y a la voluntad como tres facultades del alma que son una sola y única substancia: "Estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia" (*De Trinitate*, X, c. 11, 18). Este era el texto decisivo que aducían los agustinianos medievales como apoyo de su tesis.

[296] Esta es la argumentación expuesta en la *Suma de Teología* al inicio del estudio de las potencias del alma: El alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada acto primero ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice que es acto del cuerpo que tiene vida en potencia, y, sin embargo, dicha potencia no excluye el alma. Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto

La segunda razón es metafísica. Se trata, en este caso, de la substancia creada (y el alma humana lo es) en la que el ser y el operar no se identifican. Este es el argumento que expone en la cuestión dedicada, precisamente, a las creaturas espirituales:

> Es imposible que la esencia de alguna substancia creada sea su potencia operativa. En efecto, resulta manifiesto que los diversos actos son de diversos principios pues el acto es siempre proporcionado a aquello de lo que es acto. Y así como el mismo ser es una cierta actualidad de la esencia, así el obrar es una cierta actualidad de la potencia operativa o virtud. Pues de acuerdo con esto, uno y otro de ellos está en acto: la esencia, en cuanto al ser; la potencia, empero, en cuanto al obrar. Por lo que, dado que en ninguna creatura su obrar es su ser, sino que esto es propio sólo de Dios, se sigue que en ninguna creatura la potencia operativa es su esencia, pues sólo es propio de Dios que su esencia sea su potencia[297].

La contundencia metafísica de este texto es incuestionable. Nadie como Santo Tomás ha penetrado tan profundamente en la comprensión metafísica de las substancias intelectuales creadas: en tanto que creadas, no se da en ellas una identidad de esencia y de operación pues sólo en la absoluta unidad y simplicidad divina la esencia, el ser y el obrar se identifican.

En otro texto, el Santo Doctor sintetiza su posición acerca de este tema uniendo ambos argumentos, el psicológico y el metafísico, al tiempo que procura interpretar la doctrina agustiniana de modo que no aparezca como contradiciendo la propia posición; en efecto, si el alma se considera como un todo potencial puede decirse que sus potencias son como partes suyas y así el todo puede predicarse de las partes y las partes del todo: así ha de entenderse la afirmación agustiniana de que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia del alma. El texto al que estamos aludiendo corresponde a una de las cuestiones cuodlibetales, la décima, disputada en París en el período comprendido entre 1256 y 1259.

> Podemos hablar del alma de dos modos. De *un modo* según que es una cierta substancia y así es imposible que el alma sea sus potencias por una doble razón. La *primera* se toma de lo que es propio del alma, a saber, que es imposible que lo mismo según lo mismo sea naturalmente el principio de

(*Summa Theologiae* I, q 77, a 1, *corpus*). *Cfr. Quaestiones disputatae de anima*, 12; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 11; *In Sententiarum* I, d 3, q 4, a 2, et alibi.

[297] *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 11, *corpus*.

> muchas y diversas cosas al punto de ser casi opuestas. Ahora bien, encontramos que el alma según potencias diversas es el principio de actos diferentes en especie y como de especies opuestas. Por tanto es imposible que la misma esencia del alma, que es una, sea principio inmediato de estos actos. Por tanto es necesario afirmar en el alma, además de su substancia, unas potencias naturales que son principios inmediatos de estos actos. La *segunda* razón se toma de lo que es común al alma y a toda substancia creada. En efecto, en ninguna substancia creada el ser y la operación son lo mismo, esto solamente se da en Dios. La esencia es el principio del ser, la potencia en cambio, es el principio de la operación. Por tanto, dado que de lo que es uno por naturaleza no proviene sino uno, ninguna substancia, a no ser la divina, es su potencia; y no es el caso argüir de la potencia de la materia, supuesto que sea también una esencia, porque tal potencia no es para la operación sino para el ser. De *otro modo* podemos hablar del alma según que es un cierto todo potencial y así sus diversas potencias son diversas partes suyas. De esta manera, el alma se predica de las potencias y viceversa de acuerdo con una predicación abusiva como el todo integral se predica de sus partes e inversamente; aunque el abuso es menor en el todo potencial que en el todo integral porque el todo potencial según su substancia está presente en cualquiera de sus partes pero no así el todo integral[298].

Estas dos razones son, en definitiva, el fundamento último de la distinción en el alma humana de esencia y de potencias o facultades, distinción que constituye una pieza clave en la psicología realista como enseguida veremos.

2. *Distinción y clasificación de las potencias del alma.*

Las consideraciones precedentes nos permiten establecer una definición precisa de las potencias o facultades o virtudes[299] del alma que, en verdad, son del hombre como compuesto pues es el hombre quien opera por medio de sus potencias. De alguna manera esta definición ya ha quedado explicitada: *las potencias o facultades del alma son unos principios próximos de operación distintos de la esencia del alma -aunque derivan de ella- la que es de este modo el principio remoto de todas las operaciones del hombre*.

Ahora bien, si las operaciones del hombre son -como consta por la experiencia más inmediata- muchas en cuanto al número y distintas en cuanto a su grado de perfección operativa, es preciso concluir que hallaremos en el hombre multitud y variedad de

---

[298] *Quodlibeto* X, q 3, a 1, *corpus*. Respecto de la interpretación de los textos agustinianos, véase también *Summa Theologiae* I, q 77, a 1, ad 1.
[299] El término *virtud* no se toma aquí en sentido moral sino en su significado más amplio de fuerza, potencia, facultad o posibilidad de ejercer o realizar algo.

potencias. ¿Cuántas y cuáles son estas potencias? En realidad, el número y la variedad de potencias está, en cada ser, en relación directa con su perfección ontológica: en efecto, aquellos seres que se cuentan entre las cosas más ínfimas no pueden alcanzar una perfecta bondad sino tan sólo alguna bondad imperfecta mediante unos pocos movimientos muy limitados por lo que habrá en ellos muy pocas potencias[300]; los seres superiores, en cambio, logran una más perfecta bondad, algunos mediante muchos movimientos y otros, más perfectos, con pocos movimientos; en la cúspide se halla la suma perfección que alcanza la suma bondad sin movimiento alguno. De este modo, en los seres ínfimos hallaremos muy pocas potencias, pero por indigencia de ser; en los superiores, cuanto más perfectos menos potencias necesitan pero, contrariamente a lo que vemos en los seres inferiores, aquí la causa no es la indigencia de ser sino, por el contrario, una mayor plenitud ontológica que les permite alcanzar una más perfecta bondad con menos movimiento; por último en la suma perfección (Dios) se alcanza el sumo bien sin movimiento alguno. En esta escala el hombre se ubica en un punto intermedio entre la máxima indigencia de ser y la suma perfección[301].

Ahora bien, la distinción, clasificación y ordenación de las potencias del alma se hace conforme a un doble criterio. El primero de acuerdo con el grado de perfección vital a que cada potencia corresponda. El segundo, según se consideren las operaciones y sus objetos. Si nos atenemos al primero, el grado de perfección vital, va de suyo que el hombre los posee todos; en efecto, hallamos en él la triple perfección vital: la vegetativa, la sensitiva y la racional. En cada uno de estos grados de perfección vital se dan, desde luego, distintas operaciones, en consecuencia, una primera distinción de las potencias nos permite distinguirlas y ordenarlas de menor a mayor perfección en potencias vegetativas, potencias sensitivas y potencias intelectivas o racionales.

---

[300] Adviértase que se habla aquí de alcanzar algún grado de bondad. Esto hace referencia al fin que cada cosa puede alcanzar en razón de su entidad ontológica. Como se verá enseguida, en el caso del hombre, ese fin no es otro que la bienaventuranza.

[301] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 77, a 2, *corpus*. Santo Tomas concluye diciendo: "El hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. No obstante, por su misma naturaleza, está en el último grado entre a quienes compete la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. A los ángeles, en cambio, les corresponde una menor diversidad de potencias. En Dios, finalmente, no hay ninguna potencia o acción fuera de su esencia. Existe aún otra razón por la que el alma humana abunda en diversidad de potencias, a saber, porque está situada en el confín de las creaturas espirituales y corporales y por eso concurren en ella las potencias de unas y de otras". Como se ve, vuelve el Angélico a su idea antropológica central: el hombre en razón de su alma está situado en el confín de lo visible e invisible; y de esto depende su ser y su operar.

Pero si se tienen en cuenta las operaciones y los objetos, entonces habrá que introducir necesariamente una distinción y ordenación ulteriores. En el nivel de vida vegetativa habrá que postular diversas potencias como principios próximos de las operaciones propias de nuestra vida vegetativa cuyo objeto es vivificar y sostener el cuerpo. Se distinguen tres: nutritiva, aumentativa y reproductiva. Tales serán, en consecuencia, las potencias vegetativas entre las que cabe establecer un orden de perfección: la menos perfecta es la nutritiva ya que a ella le corresponden las operaciones vitales más elementales; le sigue la aumentativa a la que se orienta la anterior y cuya función es sostener y acrecentar la substancia; finalmente, la más perfecta es la reproductiva pues no sólo le compete a ella el mantenimiento no ya del individuo sino de la especie: además en ella se esboza una cierta "salida" del viviente respecto de sí mismo.

Esta cierta capacidad de salida o de apertura de la potencia reproductiva en el plano vegetativo se hace ya mucho más perfecta en el nivel de las potencias de la vida sensitiva. En efecto, por medio de la sensibilidad el viviente se abre a la realidad exterior de una doble manera: el conocimiento y la tendencia o apetito. Es necesario distinguir bien cada una de estos modos de apertura. El conocimiento implica por parte del viviente una aprehensión no sólo de la propia forma sino de la forma de los otros seres. Conocer, en efecto, significa aprehender las formas de las cosas conocidas; sin embargo estas formas están en el alma que conoce a modo de una representación (también llamada intención o aprehensión intencional) y no del modo en el que se encuentran en la realidad exterior al alma. La piedra no está en el ojo sino una representación de la piedra, según el clásico ejemplo. Hoy diríamos que la piedra no está en el área cerebral correspondiente a la visión; lo que está en nuestro cerebro es una representación de la piedra que se forma mediante los datos que provienen de una piedra real a través del ojo.

El apetito, en cambio, constituye una tendencia a la posesión real de otros seres a los que se tiende como fines. El apetito es una actividad tendencial por la que se busca la posesión real de alguna cosa ya no al modo de una representación intencional, como en el caso del conocimiento, sino a la manera de una posesión real de la naturaleza de lo apetecido. En consecuencia la distinción entre conocimiento y apetito consiste en que mientras el conocimiento se consuma en una posesión representativa de lo conocido en el cognoscente, el apetito se consuma en la posesión real de lo apetecido en el apetente.

Atendiendo a este doble modo de apertura hallaremos en el plano de la vida sensitiva potencias cognoscitivas y potencias apetitivas. Pero se ha de tener en cuenta otro dato: el conocimiento y el apetito no quedan limitados en el caso del hombre tan sólo a lo sensitivo habida cuenta de que tanto el conocimiento como el apetito reconocen en el hombre un doble nivel de perfección: el sensitivo (como acabamos de exponer) y el intelectual o racional. Esto significa que el conocimiento de cualquier realidad cognoscible puede quedar limitado al conocimiento de una cosa individual, concreta, material y sensible. Por ejemplo, veo esta rosa, veo este vaso, oigo este sonido. El conocimiento sensible no pasa de esta inmediatez del objeto individual, singular y concreto. Pero también es posible traspasar esta limitación de la sensibilidad y pasar, así, del conocimiento de lo singular al conocimiento de lo universal. Cuando elaboro la idea de un vaso o de una rosa, o formulo el concepto de vaso y de rosa y los defino, ya no estoy conociendo un vaso o una rosa concretos sino el vaso universal, la rosa universal, independientes de cualquier concreción singular o material de cada una de estas realidades. Por esta razón, nuestras potencias cognoscitivas se distinguen en sensibles e intelectuales con lo que se extiende el número y el carácter de nuestras potencias.

Algo similar a lo que acabamos de ver en el conocimiento sucede con el apetito: si yo tengo sed, apetezco un agua concreta, singular, esta agua que está en este vaso que tengo delante. Pero si yo apetezco el bien en general, si tengo sed de justicia o de Dios (y no sed de agua) entonces el objeto de mi apetito no es un bien singular, material, sino un bien universal. Este bien universal es el objeto de una potencia apetitiva distinta de la sensible ya que es una potencia apetitiva de carácter racional o intelectual. Seguimos, por tanto, distinguiendo en naturaleza y número nuestras potencias o facultades.

Todavía, debemos distinguir otro tipo de potencias. En los seres dotados de apetito sensible es necesario que el viviente se mueva hacia aquello que apetece. Requiere, por tanto, de unas potencias llamadas locomotoras o locomotrices cuyo acto es el movimiento local.

De la combinación de los dos criterios de distinción y clasificación que hemos analizado surge un cuadro general constituido por los siguientes tipos de potencias, a saber, las potencias vegetativas, las potencias sensitivas cognoscitivas, las potencias sensitivas apetitivas, las potencias intelectuales o racionales cognoscitivas, las potencias intelectuales

o racionales apetitivas y las potencias locomotoras[302]. De todas ellas vamos a tratar en lo que sigue.

3. *Análisis particular de las potencias del alma.*

3.1. **Las potencias vegetativas**.- Como ya adelantamos estas potencias constituyen el principio próximo de un conjunto de operaciones que tienen por objeto vivificar y sostener el cuerpo. Con su habitual precisión y concisión Santo Tomás se refiere a ellas en los siguientes términos:

> Tres son las potencias de la parte vegetativa. En efecto, lo vegetativo tiene por objeto el mismo cuerpo que vive por el alma por lo que le son necesarias al cuerpo tres operaciones del alma. Una, mediante la que adquiere el ser; y a esto se ordena la potencia generativa. Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere su debida cantidad; y a esto se ordena la facultad aumentativa. Otra, por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y cantidad; y a esto se ordena la facultad nutritiva[303].

Se trata, como se ve, de las operaciones vitales más elementales e inmediatas; expresan, sin duda, el grado de vida de menor perfección de los tres grados vitales que hallamos en el hombre pero que, a su vez, se elevan por encima de las propiedades elementales de la materia de las que se sirven. Pese a su indigencia ontológica y operativa estas potencias representan un nivel superior de actividad y de operación respecto de dichas cualidades elementales de la materia. En la visión tomista, signada de un robusto realismo ontológico, lo real aparece como un plexo de formas que se disponen de acuerdo a un orden creciente de perfección. Lo primero que encontramos son los elementos cuyas formas ínfimas e inmediatamente próximas a la materia no poseen ninguna cualidad que exceda las cualidades activas y pasivas, como lo ralo y lo denso y otras similares, que parecen ser disposiciones de la materia. A esto se reducen los cuerpos inanimados en los cuales no hay otros movimientos que los que son causados por agentes extrínsecos. Por encima de estas formas se sitúan las perfecciones propias del alma vegetativa que ya indican un grado de mayor interioridad pues por ellas los cuerpos se mueven a sí mismos[304].

---

[302] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 78, a 1; *De Veritate*, q 10, a 1, ad 2; *De anima*, q 13.
[303] *Summa Theologiae* I, q 78, a 2, *corpus*.
[304] *Cfr*. *Quaestiones disputatae de anima*, q 1, *corpus*.

Es necesario enfatizar que las potencias vegetativas expresan esa radical emergencia sobre lo inerte. En otro pasaje de las mismas *Cuestiones disputadas sobre el alma* leemos:

> Es necesario que el ser natural, y todo aquello que para él mismo se requiere, sea producido tanto en los cuerpos inanimados como en los animados. Pero en los cuerpos inanimados el ser natural es producido por un agente extrínseco, en cambio, en los animados por un agente intrínseco; y de esta clase son las acciones a las cuales se ordenan las potencias del alma vegetativa. En efecto, a que el individuo sea producido en el ser se ordena la potencia generativa; a que se consiga la debida cantidad se ordena la potencia aumentativa; y a que sea conservado en el ser se ordena la facultad nutritiva[305].

La pérdida de la perspectiva hilemórfica en las ciencias naturales hace que con frecuencia se pierda de vista la dignidad ontológica, y por ende antropológica, de las potencias vegetativas habida cuenta de la proximidad que éstas guardan con determinados fenómenos físicos y químicos a través de los cuales suelen expresarse o reducirse sus operaciones. De hecho lo que se pierde de vista es que los mecanismos físicos y químicos a los que suele reducirse dichas operaciones son sólo una disposición natural para la acción de las facultades vegetativas que, como tales, en sí mismas, en cuanto son expresión de actividad vital, resultan irreductibles al mero intercambio de los elementos químicos y al simple nivel de organización molecular.

Por otra parte, se advierte también la existencia de un orden de gradual perfección, al que ya aludimos, entre las tres potencias vegetativas. Resulta de sumo interés leer el texto respectivo:

> Se ha de atender a una cierta diferencia entre estas potencias. En efecto, la potencia nutritiva y la de crecimiento tienen su efecto en lo mismo en lo que están ya que el mismo cuerpo unido al alma es el que crece y se conserva por medio de las potencias nutritivas y de crecimiento que existen en la misma alma. Pero la potencia generativa tiene su efecto no en el mismo cuerpo sino en otro, puesto que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se aproxima, de alguna manera, a la dignidad del alma sensitiva cuya operación recae sobre cosas exteriores, aunque de un modo más excelente y universal pues lo supremo de lo inferior toca lo que es ínfimo de lo superior, como consta por Dionisio en el capítulo 7 de su obra *Sobre los nombres divinos*. De este modo, de entre estas tres potencias, la más alta por su fin, la más principal y la más perfecta es la potencia generativa como se dice en el

[305] *Quaestiones disputatae de anima*, q 13, *corpus*.

> Libro Segundo *Sobre el alma*, pues lo propio de una cosa ya perfecta es hacer otra cosa tal cual es ella misma. Por su parte, la potencia de crecimiento y la potencia nutritiva sirven a la potencia generativa; en cambio la nutritiva sirve a la de crecimiento[306].

De los textos que acabamos de citar se desprende claramente que las potencias vegetativas, como todas las demás, se distinguen y se especifican por sus actos y por sus objetos[307]. Hay, como es fácil advertir, un criterio funcional y teleológico por el que dentro de un mismo nivel de perfección vital es posible asignar un determinado y adecuado número de facultades evitando, así, clasificaciones innecesariamente complejas y aún superfluas. Las potencias vegetativas, por tanto, representan en el hombre -como veremos más adelante- una primera unidad funcional ordenada a bien definidos objetos en la que ya se hace presente una actividad vital propia situada por encima de las simples cualidades elementales de la materia y en las que esplende un orden progresivo de perfección que hace de las facultades generativas las más próximas a las potencias sensitivas de cuya perfección, en cierto modo, participan.

3.2. **Las potencias cognoscitivas sensitivas**.- Vistas las potencias de la vida vegetativa corresponde ahora abocarnos al análisis de las potencias de la vida sensitiva. La

---

[306] *Summa Theologiae* I, q 78, a 2, *corpus*. Se ha de tener en cuenta que para Santo Tomás existe un orden entre todas las potencias del alma. Dicho orden es doble: uno, según el orden de la naturaleza y de este modo las cosas más perfectas son anteriores a las menos perfectas; otro, según el orden de generación y de tiempo y así lo menos perfecto precede a lo más perfecto. Si se tiene en cuenta el primero de estos órdenes es evidente que las potencias intelectuales preceden en perfección a las sensitivas y éstas a las vegetativas. En cambio, según el segundo orden, primero se generan las vegetativas, luego las sensitivas y, finalmente, las intelectivas *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 77, a 4, *corpus*). También en *Quaestiones disputatae de anima*, q 13, *corpus*: “El orden [en las potencias del alma] puede considerarse de dos maneras: según la perfección, y así el intelecto es anterior al sentido; o según la vía de la generación, y así el sentido es antes que el intelecto porque en el proceso generativo se hace presente la disposición accidental antes que la forma substancial”. Muy importante resulta esta distinción a la hora de interpretar los datos de las ciencias biológicas; en efecto, la precedencia en el tiempo durante el proceso generativo de las potencias inferiores respecto de las superiores no significa que estas últimas procedan de las primeras ya que es imposible que de lo menos perfecto se derive lo más perfecto. De esta manera es posible superar los criterios evolucionistas y comprender que tanto en la filogénesis cuanto en la ontogénesis lo que se da es esta doble ordenación y no una única y unívoca ordenación como la que exhiben las visiones materialistas y evolucionistas.

[307] Todas las potencias se distinguen y diversifican en razón de los actos a los que se ordenan y, los actos en razón de sus respectivos objetos: “Una potencia, por lo mismo que es potencia, se ordena al acto. Por eso, es necesario que la razón de potencia se tome a partir del acto al que se ordena. Por consiguiente, es necesario que la razón de una potencia se diversifique según se diversifica la razón del acto al que se ordena; y la razón del acto se diversifique, a su vez, según la diversa razón del objeto del acto” (*Summa Theologiae* I, q 77, a 3, *corpus*). Véase también, *Quaestiones disputatae de anima,* q 13, *corpus*.

perfección propia de lo sensitivo se refiere, en términos generales, a una capacidad de apertura del viviente tanto respecto de sí mismo como respecto del mundo circundante. Esta capacidad de apertura, como vimos, se realiza en una doble esfera, a saber, la del conocimiento y la del apetito. El conocimiento, que es de lo que vamos a ocuparnos en este apartado, es una función aprehensiva, esto es, capta o aprehende la forma, la naturaleza o la esencia de algo que está dentro o fuera del viviente. Tal como dijimos más arriba, se trata de una aprehensión intencional que se consuma en una posesión formal, por ende inmaterial, de lo conocido que ingresa, de este modo, en el cognoscente a la manera de una representación también llamada *especie*. Enseguida aclararemos el sentido de estos términos. Por otra parte, como también adelantamos, el conocimiento se da en un doble plano: el sensible -que es el conocimiento de lo singular, individual y concreto- y el intelectual -que es el conocimiento de lo universal y abstracto-. Veamos, en primer lugar, el conocimiento sensible.

De acuerdo con una distinción que se inicia, en cierto modo con Aristóteles y culmina en los filósofos árabes y en los escolásticos medievales, el conocimiento sensible es doble: se habla, en efecto, de una sensibilidad externa y de otra, llamada sensibilidad interna. Por la primera, mediante los diversos sentidos exteriores, que son como una suerte de ventanas del alma, ingresa en nosotros el mundo circundante. Por la segunda, a través de los llamados sentidos internos, se da en el viviente una suerte de sensibilidad común (la *koinê aisthêsis* de la tradición griega o *sensus communis* de la latina) que, como veremos oportunamente, se define como una conciencia sensitiva y una primera estación de integración sensorial; además de este *sensus communis*, se distinguen una serie de facultades cada una de las cuales cumple una determinada función en el posterior desarrollo de la mencionada integración sensorial iniciada en el *sensus communis*. Nos ocuparemos, por tanto, en primer lugar de la sensibilidad externa, esto es, de los sentidos externos, para luego tratar acerca de los sentidos internos, un tema fundamental y de enorme importancia como tendremos ocasión de comprobar.

3.2 a. *El conocimiento sensible en general.*

Antes de pasar al estudio de los sentidos externos y de los sentidos internos es necesario examinar cuál es la naturaleza misma del conocimiento sensitivo. Al respecto

conviene detenerse en ciertos conceptos fundamentales de la gnoseología tanto la de Aristóteles como la de Santo Tomás. Uno de estos conceptos claves es el de *inmutación* o *alteración*; otro es el de *intención* o su equivalente el de *especie sensitiva*. Se trata de conceptos que estimamos de enorme importancia porque, más allá de las obvias limitaciones de las ciencias del mundo físico en que ambas gnoseologías fueron elaboradas, dichos conceptos guardan incuestionable vigencia en la medida que nos permiten hoy superar las insuficiencias propias de un cierto materialismo que reduce la complejidad de los procesos sensoperceptivos a meras interacciones físicas.

Aristóteles define la sensación como una alteración. Según el Estagirita la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración[308]. Ahora bien, hay dos tipos de alteración, a saber, la *corruptiva* que consiste en un venir a menos de una cualidad por acción de su contrario, y la *perfectiva* que es la conservación de una dada potencialidad o mejor dicho su efectiva realización en acto[309]. Así, si se trata de la nutrición se tendrá una alteración corruptiva pues en el acto de la nutrición el alimento sufre una cierta alteración de parte del que se alimenta y, en cierto modo, puede afirmarse que el contrario es alimento del contrario si el alimento se encuentra en su estado originario; en cambio, si el alimento ha sido ya metabolizado lo que se da entre el alimento y quien se alimenta es una asimilación o semejanza[310].

Hay, por tanto, una cierta analogía entre el proceso de la alimentación y el del conocimiento sensible. En uno y otro se da, en efecto, una alteración y una consecuente asimilación; pero en tanto la alteración nutritiva conlleva, necesariamente, una destrucción o corrupción, la alteración del conocimiento sensible es una alteración perfectiva ya que por medio de ella se actualiza la potencia sensible cognoscitiva gracias a la inmutación de un órgano sensorial por parte de un objeto sensible exterior.

En su comentario de estos textos aristotélicos, Santo Tomás destaca, aún con mayor precisión si cabe, la diferencia entre estos tipos o modos de alteración remitiéndolos a los modos diversos en que puede entenderse la noción de pasión.

---

[308] *Cfr*. *De Anima* II, 5, 416b, 33, 34.
[309] *Cfr*. *Ibidem*, 417 b, 2-5.
[310] *Cfr*. *Ibidem*, 416 a 22-35 a 416b 1-9.

> Así como la potencia y el acto no se entienden absolutamente sino de modo múltiple así también el padecer no se entiende de un solo modo sino de muchos. En efecto, padecer se dice según una cierta corrupción que se produce por la acción de un contrario […] De otro modo, la pasión se dice menos propiamente según que importa una cierta recepción: y porque lo que es receptivo de otro se compara a éste como la potencia al acto y el acto es la perfección de la potencia, por tanto en este caso la pasión se entiende no según que se realiza una cierta corrupción del paciente sino más bien según que se produce una cierta salud, esto es, una perfección de aquello que está en potencia por aquello que está en acto: en efecto, lo que está en potencia no alcanza su perfección sino por aquello que está en acto. Ahora bien, lo que está en acto no es contrario a lo que está en potencia sino más bien semejante (en efecto, la potencia no es otra cosa que un cierto orden al acto y de no existir alguna semejanza entre la potencia y el acto no se daría necesariamente que un determinado acto estuviese referido a una determinada potencia); por tanto, la pasión así entendida no se hace por un contrario como la pasión según el primer modo sino que se hace por un semejante por el modo por el que la potencia se relaciona con el acto según una semejanza[311].

Resulta interesante destacar, como muy acertadamente ha demostrado Cornelio Fabro, que en este punto Aristóteles se distancia de los presocráticos, particularmente de Demócrito -cuya gnoseología, en esencia materialista, somete a crítica- y de Anaxágoras respecto del cual es evidente que en el conocimiento sensible se trata de una alteración original y nueva.

> Las alteraciones que se despliegan en los procesos naturales, incluso el proceso de la digestión, ahora recordado, permanecen esencialmente una sucesión de contrarios de tal modo que la aparición del siguiente implica la cesación del precedente, precisamente a causa de esa mutua incompatibilidad que deriva de la contrariedad que existe entre uno y otro. En la actuación cognoscitiva, en cambio, se observa que los contrarios no sólo resultan salvados según el propio contenido formal sino, más aún, coexisten como aspectos diferenciales del objeto de una misma facultad: así los diversos colores para la vista, los varios sonidos para el oído… Cuando Aristóteles, entonces, dice que el sentir es una *algoiosis tis*, revela su íntimo escrúpulo de naturalista que lo lleva a no separar del todo el proceso del sentir de los otros procesos naturales, de modo de dejar

[311] *Sententia libri De anima*, II, c. XI, 92-128. Es preciso resaltar esta relación de semejanza que el Santo Doctor subraya- entre la potencia sensible y el objeto sensible que la actualiza ya que apunta a un aspecto central de la gnoseología tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino, a saber, que en cuanto padece la alteración la potencia sensitiva no guarda semejanza con el objeto sensible pero sí se asemeja a él una vez que sido alterada o inmutada. “La facultad sensitiva padece en tanto no es semejante, pero una vez afectada se asemeja al objeto y se vuelve semejante a él” (*De anima* II, 4, 414 a 5-6). Esta semejanza es la que permite afirmar el principio nuclear de ambas gnoseologías. *Anima quodammodo omnia*: el alma es, en cierto modo, todas las cosas.

> a salvo la continuidad y la armonía entre la vida del alma y el curso de la naturaleza que se habían perdido en el platonismo. Esta reacción antiplatónica no debe, sin embargo, levantar la sospecha de que Aristóteles haya terminado por perder de vista la originalidad de la asimilación cognoscitiva[312].

Esta penetrante distinción de Aristóteles marca un antes y un después en la historia de la evolución de nuestros conceptos y criterios en este tema. En efecto, dejando a salvo la continuidad entre los procesos psicológicos y los procesos naturales, el Estagirita empero no los confunde y, al mismo tiempo, señala el salto cualitativo y ontológico que implica pasar del plano vegetativo (la nutrición) al plano sensitivo (la sensación). En tanto en la alteración corruptiva no se emerge del plano de la materia, en la alteración cognoscitiva aparece ya una cuota de inmaterialidad, de desprendimiento de la materia puesto que a la inmutación eminentemente física entre un objeto sensible y un órgano de sentido sucede la aprehensión no material sino formal del objeto sensible que revela un modo de estar del sensible en el sentido distinto respecto del modo en que se halla en la realidad exterior al alma. Lo que nos lleva a considerar, ahora, otro de los conceptos enunciados, a saber, la intención o *intentio* y su correlativo la *especie sensible*.

Para aproximarnos a estas nociones debemos examinar más de cerca la doctrina aristotélica (que Tomás de Aquino adopta y en cierto modo completa y perfecciona) de la sensación. Tal como ha puesto de relieve Fabro, para Aristóteles cada sentido tiene un objeto formal propio y es en razón de esto que se distingue de los otros sentidos de tal modo que los sensibles que caen bajo la aprehensión de un determinado sentido constituyen el ámbito propio de su objeto formal: así la variedad de colores constituye el ámbito propio del objeto formal de la vista del mismo modo que la variedad de sonidos forma el ámbito propio del objeto formal del oído. Sin embargo, sin mengua de esta homogeneidad que guardan entre sí los sensibles de un mismo sentido (en tanto existe una evidente heterogeneidad entre los sensibles de sentidos distintos) para Aristóteles en la variedad de sensibles que forman el ámbito del objeto formal primario de un determinado sentido (*objeto formal quo*) se revela una serie de objetos formales secundarios (*objeto formal quod*) que se disponen de acuerdo con una gradación entre límites extremos.

[312] FABRO, C., *Percezione e pensiero*, *Opere Complete* 6, Segni 2008, p. 42.

Vamos a esto: en el género supremo del color la vista, como sentido propio e indiviso, domina todas y cada una de las variedades del color las que van del blanco al negro -que son considerados como contrarios-, los compara y los distingue. En razón de esto es que para Aristóteles cada sentido es capaz de aprehender objetos que son contrarios entre sí y que se oponen dentro de un mismo ámbito de sensibles. Esta contrariedad comprende al menos una pareja de opuestos: blanco- negro, agudo -grave, dulce- amargo, duro-blando, lo que lo lleva a la conclusión de que no percibimos lo que está igual de caliente, frío, duro o blando que el órgano sino lo que lo está más que el órgano de tal modo que el sentido es a la manera de un *término medio* entre los contrarios sensibles[313]. Pero nada de esto sería posible si no se admite que la facultad sensitiva posee en su naturaleza íntima esa cualidad media que le permite actuar como una suerte de razón diferencial y situarse por encima de los extremos y reconocerlos como tal.

Ahora bien, como sabemos la facultad sensitiva es acto de un órgano corpóreo que guarda con ella una cierta proporción. En consecuencia esa cualidad media, cualidad de mediación funcional entre objetos sensibles contrarios, ha de tener como fundamento una determinada estructura del órgano sensorial; y nos referimos aquí a una estructura orgánica, esto es, a una cierta disposición del órgano por la que los objetos sensibles puedan ingresar, a través del sentido, al alma que siente. Esto que podría, a primera vista, suponer una recaída de Aristóteles en el materialismo de los presocráticos, es todo lo contrario, precisamente, de ese materialismo al punto de que lo excluye por completo. En efecto, lo que Aristóteles logra explicar con el principio de la *cualidad media* o *término medio* es que mientras el órgano del sentido es inmutado por el objeto sensible por modo de una inmutación física, la facultad sensitiva, y el alma con ella, es inmutada pero no al modo de una inmutación física o corruptiva sino al modo de lo que hemos denominado inmutación o alteración perfectiva. Estamos aquí ante una absoluta novedad que sólo se entiende si situamos la doctrina aristotélica de la sensación en la perspectiva hilemórfica. En efecto, la sensación es un fenómeno complejo que en términos actuales llamaríamos psicosomático. Las potencias sensitivas actúan unidas al cuerpo y esto explica que la sensación no se

---

[313] *Cfr. De anima* II, 11, 424a 1-5. Esta noción del sentido como un término medio entre contrarios (*mesotes*) representa para Fabro la máxima originalidad de la gnoseología aristotélica (*Cfr.* FABRO, C., *Percezione e pensiero*, *op. cit*., p. 47 y siguientes).

reduzca a una simple interacción física de un objeto sensible y un órgano sensorial. Así lo entiende Fabro cuando escribe:

> Facultad y órgano forman una unidad como el alma y el cuerpo: como éstos forman una única naturaleza y substancia; así el órgano y la facultad forman un único principio operativo y dan un único acto que es la aprehensión del objeto. El órgano, por su materialidad, hace posible el contacto con la realidad exterior y recibe los influjos. Esta recepción del estímulo en el órgano, por misteriosa que sea, implica siempre un cierto impacto –que es precisamente una alteración- cuando la entidad del estímulo está por encima de la proporción cualitativa actual del órgano. La recepción y la alteración, que ya en el mismo órgano no es completamente física -de lo contrario el órgano se corrompería, crecería, disminuiría…- viene a ser como advertida y transcrita por la facultad y es esta, la llamada forma del objeto, la que está presente en el alma que conoce y que constituye la originalidad de la vida cognoscitiva[314].

Es precisamente esta forma del objeto presente en el alma que conoce la que nos lleva a la noción de *intentio* o de *asimilación intencional* que marca la presencia inmaterial del objeto sensible en el alma que siente a través de una potencia sensitiva. Tomada en su sentido gnoseológico y en parte psicológico, la *intentio* designa el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay una intención, esto es, un tender de nuestras facultades cognitivas a un objeto cognoscible. La noción de *intentio* se refiere, pues, a la relación de nuestras potencias cognoscitivas con los objetos cognoscibles. Pero el concepto de intencionalidad se vincula, además, al de *representación*, esto es, al modo como lo conocido está en el que conoce: como ya se dijo, lo conocido está en el que conoce no según su ser natural sino según una cierta representación intencional, es decir, la forma de lo conocido está presente de modo inmaterial en el alma que conoce.

La *intentio* apunta, por tanto, a dos aspectos: de una parte, a la peculiar relación del alma y su objeto de conocimiento; de otra, a la desmaterialización del objeto, esto es, en cuanto a su modo particular de darse en el alma. Intencionalidad y representación son, en definitiva, dos aspectos distintos de un mismo y único proceso, el proceso de la asimilación cognoscitiva sea en el plano del conocimiento sensible, sea en el plano del conocimiento intelectual. En lo que respecta a la sensación habrá que volver, una y otra vez, al texto aristotélico en el que el Filósofo estampa con meridiana claridad su doctrina de la

---

[314] FABRO, C., *Percezione e pensiero, op. cit*., p. 50.

sensación: *el sentido, afirma, es aquello que posee la aptitud de recibir las formas sensibles sin la materia como la cera recibe la impronta de un anillo sin el hierro y sin el oro del anillo*[315].

Se ha de tener presente que este modo de ser del objeto sensible en la potencia sensitiva -en definitiva en el alma- no supone una alteración del sujeto cognoscente ni en su identidad ontológica ni tampoco en su identidad física (aunque en el proceso del conocimiento sensible debemos admitir una mutación o alteración que como tal implica un cambio físico, neuropsíquico). Se trata, como afirma con todo acierto Sanguineti, de un modo de ser presente en el sujeto que conoce que al tiempo que da cuenta de lo conocido mantiene la absoluta distinción real entre el cognoscente y lo conocido. Para dar razón de esto es, precisamente, que los filósofos antiguos acuñaron el término *especie*, que significa imagen o idea. Este término se aplica al conocimiento sensible (*especie cognoscitiva sensible*); se aplica también, como veremos, al conocimiento intelectual (*especie inteligible*) para dar cuenta de la posesión del ser de lo conocido en el conocimiento intelectual[316].

La noción de especie cognoscitiva sensible es de capital importancia para una comprensión en profundidad del conocimiento sensible y de la actividad de nuestros sentidos. Se trata de un modo de explicar cómo se realiza el proceso de nuestro conocimiento; pero es, además, un principio de conocimiento ya que sin la mediación de la especie no es posible conocimiento alguno. Santo Tomás lo afirma de modo taxativo: *sentimos o entendemos algo en acto en cuanto nuestro intelecto o nuestro sentido son informados en acto por una especie sensible o inteligible*[317]. En suma, nuestros sentidos no sienten la especie sensible sino que es por medio de ella que sienten. La especie sensible que está en la vista no es *lo visto* sino aquello *por lo que* la vista ve un cuerpo visible determinado.

De aquí que toda reducción del conocimiento sensible a sus meras instancias corpóreas, a la interacción entre un objeto sensible y un órgano sensorial que sólo apunte a las presupuestos físicos y fisiológicos de esa interacción (por ejemplo, el contacto de un

---

[315] *Cfr*. *De anima* II, XII, 424 a 15.20.
[316] *Cfr*. SANGUINETI, J. J., *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, en *Tópicos (México)*, Revista de Filosofía, n. 40 (pp. 63-103), México julio de 2011.
[317] *Summa Theologiae* I, q 14, a 2, *corpus.*

objeto con las terminales nerviosas termoalgésicas del tacto, o el impacto de los fotones en las terminaciones de la retina) nos aleja por completo de una comprensión cabal del conocimiento sensible. Lo que intentamos decir es que una interpretación exclusivamente "fisicalista" de la sensación nos deja a mitad de camino de lo que en sí misma es la sensación. Por el contrario, el robusto realismo de Aristóteles o de Santo Tomás nos pone en el punto exacto. En efecto, como acabamos de decir la sensación no se reduce a la mera inmutación física recíproca entre un objeto sensible y un órgano sensorial, pero al mismo tiempo ha de afirmarse que sin esa inmutación física recíproca entre sensible y sentido no es posible sensación alguna.

Efectivamente en el mundo corpóreo existen inmutaciones físicas entre agentes y pacientes corporales; pero eso no implica que siempre de esa recíproca inmutación se siga una sensación. En el caso de los agentes naturales que padecen una pasión natural, la forma es recibida en el paciente con su materia y esto en razón de una similar disposición material del paciente respecto de la forma adquirida: así es como el aire padece por el fuego o cualquier otro ejemplo similar. Pero nadie puede afirmar que la forma del fuego es "sentida" por el aire. Para que haya sensación, como dijimos, se torna necesario que la forma sea recibida sin su materia (la *especie sensible*) y para esto se requiere que la disposición material del paciente -en este caso el sentido- para recibir la forma no sea similar a la disposición material que hay en el agente, es decir, el objeto sensible. Volvemos, pues, a lo ya sabido: en la cosa la forma está según su ser natural, en el sentido según un ser intencional y espiritual[318].

No obstante la claridad de esta doctrina, la noción de especie sensible y la naturaleza psicosomática (o, mejor dicho, hilemórfica) de la sensación no resulta fácil de captar en el marco de la ciencia contemporánea. Tensadas entre un materialismo radical, a menudo acrítico, y el dualismo psicosomático en sus varias expresiones, las ciencias contemporáneas no aciertan a una comprensión cabal del conocimiento sensible. De aquí que creemos necesario regresar a la noción de especie sensible aun cuando para ello

[318] *Cfr. Sententia libri De anima* II, *c.* XXIV. La expresión "ser espiritual" (*esse spirituale*) no ha de entenderse en sentido propio; no se trata, en efecto, de un ser propiamente inmaterial que no depende en absoluto de la materia sino de una cierta desmaterialización que lo aleja de la materia, alejamiento que no anula su dependencia de la materia, esto es, del objeto material en el que se origina y al que está referido.

debamos, sin duda, intentar al menos formular algunas correlaciones e integraciones de dicha noción con los datos de las ciencias actuales, en especial con las neurociencias[319].

3.2.b. *Los sentidos externos.*

La sensibilidad externa reconoce como potencias o facultades los cinco sentidos externos: tacto, ´gusto, olfato, oído y vista. Cada uno de estos sentidos tiene por objeto lo que se denomina un *sensible propio*: el color para la vista, el sonido para el oído y así respectivamente. Pero también estos sentidos externos o propios captan otro tipo de sensibles, a los que ya hemos aludido, los llamados *sensibles comunes* que, de acuerdo con Aristóteles, son cinco, a saber, *número*, *movimiento*, *reposo*, *magnitud* y *figura*; tales sensibles son captados por los sentidos externos: por ejemplo, el tacto que es capaz de percibir los cinco[320].

Respecto de la distinción de los sentidos externos resulta de interés detenerse a examinar la enseñanza de Santo Tomás al respecto; y este interés procede no de los datos fisiológicos, en el sentido que hoy damos a este término, que puedan aportar las distinciones del Aquinate, de hecho más que rudimentarios, sino de la concepción *física,* en el sentido de una filosofía de la naturaleza, implícita en la exposición tomista, y que nos vuelve a remitir a un criterio que en tanto es subsidiario del hilemorfismo supone una superación de las concepciones meramente materialistas o "fisicalistas" de la sensación.

Comienza Santo Tomás desechando algunos criterios de sus contemporáneos quienes tomaban la razón de la distinción de los sentidos externos bien a partir de los órganos

---

[319] Puede verse al respecto el ya mencionado trabajo de Juan José Sanguineti, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*. El autor intenta, a nuestro juicio con éxito, integrar la noción tomista de especie sensible con la moderna teoría de la información; así, de acuerdo con esto, la especie sensible tomista puede traducirse en términos de "información sensible sentida". También se pregunta si la noción de especie sensible es equivalente a lo que en la moderna filosofía de la mente se conoce como los *qualia*, esto es, los fenómenos puramente psíquicos como ver, oír, sentir calor. Bajo ciertas condiciones es posible dar una respuesta afirmativa a esta pregunta.

[320] Aristóteles clasifica los sensibles en sensibles *per se* que son los que inmutan los sentidos (estos sensibles, a su vez, se distinguen en *propio*s, los que corresponden a cada uno de los sentidos, y *comunes*, principalmente el movimiento, que son percibidos por todos los sentidos) y sensibles *per accidens* que no inmutan los sentidos (por ejemplo, si veo al hijo de Diares no le veo en cuanto tal sino en cuanto es blanco y esto blanco acontece que es el hijo de Diares (*cfr. De anima* II, 6, 418 a 7-25). Para Aristóteles la aprehensión de los sensibles comunes, fundamentalmente el movimiento, se realiza, de un lado, por medio de cada sentido exterior; pero, por otro lado, dicha aprehensión es común a todo sentido, es una función común de la sensibilidad llamada *koiné aisthesis*, el equivalente al *sensus communis* de la tradición latina (c*fr. De anima* III, 425 a 27 y siguientes). Es esta percepción del sensible común lo que lo lleva a postular el sentido común como una suerte de sentido interno. La noción aristotélica de *sensus communis* reconoce en Avicena y Santo Tomás una completa reformulación como tendremos ocasión de ver.

sensoriales, bien a partir del medio sensible o bien teniendo en cuenta las cualidades de los cuerpos sensibles que son los objetos de los distintos sentidos exteriores. Ninguna de estas opiniones, a juicio del Angélico, resulta conveniente; en todo caso las potencias no existen en razón de los órganos sino al contrario, éstos existen en razón de aquellas. Lo mismo debe decirse respecto de los medios a través de los cuales se ejerce la acción de cada sentido (aire, agua, etc.) ya que la naturaleza dispone diversidad de medios según conviene a la acción de cada potencia. Finalmente, conocer las naturalezas de las cualidades sensibles no corresponde al sentido sino al entendimiento[321].

Por tanto, la razón y el número de los sentidos exteriores se ha de tomar de lo que es propio del sentido, a saber, una potencia pasiva que por naturaleza es capaz de ser inmutada por un objeto sensible exterior y según la diversidad de estos objetos exteriores y el tipo de inmutación presente en cada uno de ellos se distinguen las potencias sensitivas. Es decir, por un lado, es la diversidad de objetos exteriores la que distingue la diversidad de las potencias; pero, por otra parte -y esto es a nuestro juicio lo más interesante- en la distinción y jerarquización de los sentidos exteriores entra en juego la ya considerada noción de inmutación.

Santo Tomás, en efecto, comienza distinguiendo un doble modo de inmutación, a saber, una inmutación que denomina *natural* (*immutatio naturalis*) en la que la forma de lo que inmuta se recibe en lo inmutado según su ser natural como el calor es recibido en el cuerpo calentado; y otra a la que llama *espiritual* (*inmmutatio spiritualis*) en la que la forma de lo que inmuta es recibida en el órgano inmutado según su ser espiritual (*esse spirituale*) como, por ejemplo, la forma del color es recibida en el ojo el que no por ello se vuelve coloreado; y añade que para la operación del sentido se requiere este tipo de inmutación, la espiritual por la que se realice en el órgano del sentido una representación intencional de la forma recibida; de otra manera, si la inmutación natural fuese por sí sola suficiente para producir una sensación todos los cuerpos naturales serían capaces de sentir mientras fuesen inmutados lo que contradice la más elemental experiencia[322].

---

[321] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 78, a 3; *In Sententiarum* II, d. 2, q 2, a 2, ad 5; III, d. 14, a 1, sol. 2; *Quaestiones disputatae de anima*, 13. Los contemporáneos cuyos criterios cuestiona Tomás probablemente sean Alejandro de Hales, San Buenaventura o el mismo Alberto Magno.
[322] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 78, a 3, *corpus*.

Como se ve, Santo Tomás reitera aquí, bien que con otra terminología, la misma distinción, más arriba señalada, entre una inmutación corruptiva y una inmutación perfectiva o cognoscitiva; reitera también el hecho, a nuestro juicio capital, de que sin la inmutación espiritual no hay sensación posible. Aun en los sentidos externos más "materiales", como el tacto o el gusto, en los que no existe medio alguno entre el objeto sensible y el órgano, sino que se da un contacto directo entre ambos, lo sentido no es el objeto en cuanto su ser real o natural sino su especie, la especie sensible, tal como hemos señalado más arriba.

Hay, sin embargo, un aspecto en la enseñanza tomista acerca de los sentidos externos que en la actualidad se torna problemático. Como ya se dijo, la sensación implica la conjunción de una doble inmutación, la física y la espiritual; sin embargo, Santo Tomás sostiene que ciertos sensibles se ofrecen al sentido exterior respectivo tan sólo según su ser espiritual -tal el caso de las especies de los colores-; otros, en cambio, alcanzan el órgano según su ser natural como en el gusto y en el tacto; por último, otros se ofrecen de ambos modos como las especies de los olores[323]. De acuerdo con esto es posible establecer una jerarquía entre los sentidos: así, puesto que en la visión no se da ninguna inmutación natural ni por parte del objeto ni por parte del órgano, el sentido de la vista es considerado el más perfecto y el más espiritual de entre todos los sentidos. Le siguen, en orden de dignidad, el oído y el olfato en los que se da una cierta inmutación natural de sus objetos (movimiento local, en el sonido, y movimiento de alteración en el cuerpo oloroso); en lo más ínfimo de esta escala se ubican el tacto y el gusto que son los sentidos más materiales puesto que en ambos se da una alteración natural de los respectivos órganos[324].

Según lo que acabamos de decir, en la vista no habría inmutación natural alguna sino tan sólo espiritual. Esta tesis es constante en Santo Tomás:

> El sentido de la vista es el más espiritual por el modo de inmutación. En efecto, en cualquier otro sentido no hay inmutación espiritual sin inmutación natural […] Pero en la inmutación de la vista solo hay inmutación espiritual; por lo que es manifiesto que la vista es entre todos los sentidos el más espiritual y después de él el oído. Y en razón de ello, estos dos sentidos son los máximamente

[323] *Cfr. In Sententiarum* II, d. 2, q 2, a 2, ad 5.
[324] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 78, a 3, *corpus.*

> espirituales y los solos educables; además las cosas que a ellos corresponden se aplican a las cosas intelectuales, principalmente las que pertenecen a la vista[325].

Ahora bien, afirmar que en la vista no existe inmutación natural, ni por parte del objeto ni por parte del órgano, presupone sostener que el color -que es el objeto de la vista- y la luz -que actualiza lo diáfano en el que actúa, a su vez, el color y éste sobre el ojo- no son realidades corpóreas capaces, por tanto, de inmutar físicamente; de otro modo se aplicaría al sentido de la vista el mismo criterio que para el oído ya que su objeto, el sonido, es causado por una cierta percusión o movimiento del aire. Para Santo Tomás, la luz no es un cuerpo sino una cualidad activa de un cuerpo celeste por la cual actúa y se sitúa en la tercera especie de cualidad (cualidad pasible transitoria) al igual que el calor el cual, empero, difiere respecto de la luz.

> La luz es la cualidad del primer cuerpo que posee capacidad de alterar, que no tiene contrario por lo que tampoco la luz tiene contrario; en cambio existe lo contrario del calor. Ahora bien, puesto que nada hay contrario a la luz en aquello que la recibe no puede haber ninguna disposición contraria y por esta razón, lo que es pasivo de la luz, es decir, lo diáfano, está siempre en última disposición para la forma y por eso se ilumina de inmediato, súbitamente, no así el calor que no calienta de modo inmediato. Por tanto, la misma participación o efecto de la luz en lo diáfano se llama luz[326].

Por otra parte, el color es una cierta forma accidental de un cuerpo coloreado, una forma en cierto modo imperfecta en cuanto a su capacidad de actuar ya que no posee en sí la capacidad de producir en el medio, esto es en lo diáfano, la disposición necesaria para su propia recepción lo que, sin embargo, es capaz de hacer la luz pura[327]. Es decir, sólo la luz es la que posee la capacidad de hacer visible los colores en la medida en que hace lo diáfano en acto; y puesto que su capacidad de iluminar, es decir, de actualizar lo diáfano, es súbita, sin movimiento, se deduce su "espiritualidad".

Pero cuanto llevamos dicho es tributario de una ciencia física y de una fisiología que ya no tienen vigencia. Hoy sabemos que la luz aparte de su naturaleza ondulatoria pose una naturaleza corpuscular (los fotones) y que se mueve a una determinada velocidad.

---

[325] *Sententia libri De anima* II, *lectio* XIV.
[326] *Idem*.
[327] *Cfr. Sententia libri De anima* II, *lectio* XV.

Conocemos, también, la existencia en la retina de unos fotoreceptores (bastones y conos) que al recibir el estímulo físico luminoso sufren una alteración fotoquímica: en efecto, en presencia de la luz la púrpura retiniana se transforma en retineno, que pasa de posición *cis* a *trans*, y actúa en conjunción con una proteína; esta transformación genera, a su vez, una diferencia de potencial y el proceso químico es reversible. Todos estos cambios corresponden, sin duda, a una alteración física en el órgano de la vista. ¿Es posible, por tanto, mantener hoy, en razón de nuestros conocimientos, que no existe inmutación física en el órgano de la visión? Evidentemente, no. ¿Hasta qué punto, entonces, resulta actualmente viable sostener la escala jerárquica de los sentidos externos que Santo Tomás expone tras las huellas de Aristóteles?

Sin embargo, creemos que es posible mantener esta jerarquía pero no en base al tipo de inmutación sino en base a la medida de lo que cada sentido puede conocer y al modo en que conoce. De acuerdo con la clasificación propuesta por Juan Fernando Sellés, los sentidos externos se distinguen en inferiores (tacto y gusto) y superiores (olfato, oído y vista). El fundamento de esta jerarquización, ya adelantamos, es la distinción de un sentido respecto de otro según la medida en que conoce más que el anterior. Ese conocer más es lo que de ninguna manera puede conocer el sentido inferior y que sí conoce el superior. En realidad, según Sellés, lo que se observa es una jerarquía operativa en nuestras acciones cognoscitivas. Nuestro conocimiento, en efecto, no agota la realidad cognoscible con un solo acto ya que nuestro conocimiento es aspectual y plural por lo que caben muchos actos para conocer lo real.

> La distinción entre un objeto y otro, entre un acto y otro, no es de gustos, o de simple variedad numérica, sino cognoscitiva. ¿Cuál es la distinción entre ellos? Sencillamente ésta: que son estrictamente distintos. Ese “estrictamente” según nuestro modo de conocer significa “según conocimiento”. Si conociéramos siempre igual no habría jerarquía, y la pluralidad de actos sería superflua. En efecto, ¿para qué tantos? Con uno sólo sería suficiente. Pero si tenemos muchos, ¿no será para conocer cada vez más? […] Unas operaciones conocen “más” que otras. Un color es “más objeto” que un sonido, y el acto de ver es “más acto” que el acto de oír. Todos los actos de conocer son actos, pues ninguno es pasivo, pero no igualmente cognoscitivos, y, además, ninguno tiene una intensidad máxima (ninguno es el Acto Puro de conocer). Si color y sonido son estrictamente distintos, necesariamente se tiene que conocer más con un color que con un sonido. ¿Cuál de los dos me dice más de lo real?, ¿con qué aprendo más, con colores o con sonidos?, ¿qué me dice más acerca de lo vivo,

> los colores o los sonidos? Aristóteles, magnífico observador, nos lo dice en el primer libro de la Metafísica: preferimos por encima de los demás sentidos a la vista, porque nos hace conocer más y nos muestra más diferencias[328].

Sobre la base de esta jerarquía operativa es posible, por tanto, seguir manteniendo la ordenación jerárquica de los sentidos externos dejando de lado el modo de inmutación que, como vimos, a la luz de los conocimientos actuales que nos brindan las ciencias físicas y la fisiología ya no es posible sostener.

Dos cosas, en definitiva, de fundamental importancia se han de destacar en esta comprensión de los sentidos externos que venimos intentando. La primera, la noción de especie sensible, de representación intencional, que nos permite superar las concepciones materialistas o "fisicalistas" de la sensación dominantes, en mayor o menor medida, desde la aparición de las corrientes psicobiologistas iniciadas a partir de las primeras experiencias de Wilhelm Wundt, en Leipzig, en 1879, en su célebre laboratorio de psicología experimental. La reducción de la sensación a meras instancias fisiológicas expresadas en fórmulas matemáticas, si bien abrió un nuevo e interesante capítulo en nuestros conocimientos de los sentidos y, sobre todo, nos proveyó de preciosos instrumentos de orden técnico, sin embargo empobreció radicalmente nuestra mirada eliminando, entre otras cosas, la idea misma de la intencionalidad de nuestros actos cognoscitivos.

Lo segundo a destacar es, justamente, la ordenación jerárquica que dejamos establecida. En efecto, la jerarquía operativa que podemos apreciar en los sentidos exteriores nos pone al abrigo de una tendencia, también de raíz fisicalista, de homogeneizar no sólo el conocimiento sino, también, la realidad sensible. Así, la luz, los colores, el sonido, las vibraciones táctiles, etc., reducidas a simples movimientos corpusculares u ondulatorios sólo diferenciables numéricamente en base a las distintas frecuencias y amplitudes de ondas, anula toda distinción cualitativa de cada uno de esos elementos. Sin embargo, la luz no es el sonido y su diferencia no reside en el respectivo espectro de frecuencia caracterizado por la distribución de amplitudes para cada frecuencia de un fenómeno ondulatorio, sea sonoro, luminoso o electromagnético: en efecto, de acuerdo con la teoría ondulatoria, el espectro de frecuencias o descomposición espectral de frecuencias

---

[328] SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá, 1997. Puede verse en internet: http://jbposgrado.org/filcien/j-f-selles-curso-breve-de-teoria-del-conocimiento.pdf

se aplica a cualquier concepto asociado con frecuencias o movimientos ondulatorios como son los colores, las notas musicales, o las ondas electromagnéticas. Pero, en todo caso, tales espectros de frecuencia pueden ser considerados la causa material de la luz, del color, del sonido; es preciso postular una casualidad formal sin la cual la luz no es luz, ni el color es color, ni el sonido es sonido; más aún, sin esa causalidad formal no habría posibilidad alguna de conocer ni la luz, ni el color, ni el sonido porque, como hemos establecido, lo que se siente no es una frecuencia de onda sino una especie sensible mediante la cual la forma, precisamente la forma, de cada realidad sensible se hace presente en el sentido[329].

Recuérdese, por último, que los sentidos externos no sólo aprehenden los respectivos sensibles propios sino, además, los ya mencionados sensibles comunes. Estos sensibles pueden ser captados por todos los sentidos, bien que de distinta manera: en efecto, no es lo mismo el movimiento que podemos captar por el tacto que el que podamos captar por la vista o por el oído. También en este punto es posible advertir la jerarquía cognoscitiva a la que aludimos más arriba[330].

3.2.c. *Los sentidos internos.*

Nuestros conocimientos acerca de los llamados sentidos internos constituyen el fruto de una larga elaboración de siglos en la que se imbrican numerosos autores y escuelas de procedencias diversas. En el desarrollo de esta elaboración, tanto desde el punto de vista

---

[329] Pongamos un ejemplo tomado de la semiología cardiovascular. Tenemos una estenosis de la válvula aórtica; a la palpación es posible reconocer un fenómeno táctil, el frémito, esto es una vibración, que puede palparse a nivel de los focos basales y en ocasiones se irradia a la escotadura supraesternal. El frémito se corresponde con un fenómeno acústico, el clásico soplo sistólico eyectivo de la estenosis valvular aórtica. Ambos hechos, el frémito y el soplo, se corresponden y se acompañan. Ahora bien, una mirada puramente "física" no ve mayor diferencia entre uno y otro que distintos espectros vibratorios de onda captados por dos sentidos distintos, el tacto y el oído, entre los cuales tampoco se aprecia otra diferencia que el hecho de ser estimulados por esos distintos espectros vibratorios. Sin embargo, hay una más que evidente diferencia cualitativa y una no menor diferencia cognoscitiva entre uno y otro. El frémito me permite conocer la posible existencia de una enfermedad valvular; pero el soplo no sólo confirma por medio de la auscultación la existencia de la enfermedad valvular sino que amplía mi conocimiento ya que las características sonoras del soplo, su duración, su ubicación en la sístole me permite evaluar de modo mucho más exacto la magnitud de la estenosis. Se confirma en este caso la jerarquía operativa y, por ende, cognoscitiva, de nuestros actos de conocimiento y de nuestros sentidos. Es evidente, en efecto, la superioridad del oído sobre el tacto.

[330] *Cfr* .SELLES, J. F., *op. cit*. "¿Cuál es la finalidad -se pregunta este autor-de que sintamos sensibles por varios sentidos? La respuesta no puede ser más que ésta: para darnos cuenta que por unos los captamos más y mejor que por otros. Denuncian, pues, los sensibles comunes una neta jerarquía". Subrayamos esta idea de una jerarquía en las operaciones cognoscitivas y, por ende, entre los sentidos exteriores; es gracias a esta pluralidad jerárquica de nuestros sentidos que el mundo físico se nos hace cognoscible en su inagotable riqueza.

histórico como doctrinal, es necesario mencionar en primer término a Aristóteles quien inicia propiamente el tratamiento de este tema; luego, siguen los fundamentales aportes de Avicena y Averroe en el ámbito de la filosofía árabe; no menos importante fue la contribución de la llamada “escolástica de la recepción” (sobre todo San Alberto Magno), sin omitir cuanto pueda hallarse en la obra médica de Galeno y aun en la de los estoicos; por último, no puede dejar de mencionarse el significativo impulso renovador que han impreso al estudio de este tema varios autores contemporáneos (de origen tomista o neotomista) entre los que se destacan Cornelio Fabro (1911-1995), Manuel Barbado Viejo (1884-1945), Manuel Úbeda Purkiss (1913-1999) y Victorino Rodriguez (1926-1997); por fuera de la filosofía tomista se ha de mencionar al filósofo judío Harry A. Wolfson (1887-1974) autor de un importante estudio sobre las fuentes árabes y hebreas de los sentidos internos[331].

La doctrina aristotélica de los sentidos internos es fragmentaria, por cierto, y determinados aspectos no alcanzan un desarrollo completo; pero es valiosísima pues, como ya adelantamos, es Aristóteles quien inicia histórica y doctrinalmente el estudio de los sentidos internos poniendo de este modo el fundamento para los posteriores avances y desarrollos.

Para el Estagirita el proceso cognoscitivo es un continuum vital que comienza con la sensación, que podemos llamar externa (bien que esta terminología externa e interna no está en el Filósofo), en la que operan los sentidos propios (los sentidos externos) en relación con los respectivos objetos sensibles. En continuidad con esta sensación externa, Aristóteles examina una primera serie de funciones que reúne bajo la denominación de *koiné aisthetiké* (el *sensus communis* de los escolásticos) y, avanzando más en el desarrollo del proceso cognitivo, toma en consideración una segunda serie de funciones que se vinculan con actividades superiores reunidas bajo el rótulo de *fantasía* y de *mnemé* o memoria[332]. A todo esto se ha de sumar un cierto esbozo de lo que se conoce como razón particular, estimativa o cogitativa que aparece en los libros I y VI de la *Ética* al reformular las distintas partes del

[331] *Cfr.* WOLFSON, H. A., “The internal senses in Latin Arabic and Hebrew Philosophic Texts”, en WOLFSON H.A, *Studies in the History of Phylosophy and Religion* I (1973), pp. 251- 314.
[332] *Cfr. De anima* III, c. 1, 2 y 3; 424b, 22 – 429 a, 10.

alma en orden a establecer el sujeto de las virtudes intelectuales y morales[333]. De esta manera quedan establecidos, en la obra del Estagirita, bien que de modo fragmentario e impreciso, los que hoy conocemos como sentidos internos: sentido común, fantasía, memoria y estimativa o cogitativa.

En lo que respecta al sentido común, Aristóteles le atribuye, en primer término, la aprehensión de los sensibles comunes que se reducen al movimiento, pero también la capacidad de percibir de manera simultánea y unitaria las diversas cualidades de un mismo objeto (por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla)[334]. En relación con los procesos cognoscitivos superiores -la técnica, la prudencia o la ciencia (*tekhné*, *frónesis*, *epistheme*)- Aristóteles estudia una serie de funciones que si bien tienen una cierta dependencia de las funciones sensitivas inferiores son, sin embargo, capaces de superar sus condicionamientos, especialmente los de espacio y tiempo que se refieren a la presencia directa del objeto sensible al sentido.

---

[333] Hacia el final del libro primero de la Ética, el Filósofo, después de haber concluido que la felicidad es una acción del alma según la virtud más perfecta, se propone considerar cuál es la naturaleza de la virtud humana. Dice, claramente, que dicha virtud no es del cuerpo sino del alma. Para eso introduce una distinción del alma (distinta de las que expone en *De anima*) en dos partes: una irracional, otra racional. En la primera, a su vez, hace una nueva división, a saber, una parte totalmente irracional, la vegetativa, que en manera alguna comunica con la razón, y otra, la desiderativa o concupiscible que participa de la razón a cuyo imperio se somete. Teniendo en cuenta que esta última parte del alma irracional se ha de considerar, en cierto modo, como racional, se concluye que en lo que hay de racional en el hombre se distingue una parte racional propiamente dicha (a la que Santo Tomás, en su comentario, llama "racional por esencia"); otra, que es racional por participación que es la que obedece a la razón y la escucha como quien escucha el consejo de un padre o de los amigos. "De acuerdo con esto –comenta Santo Tomás- un miembro se contiene tanto bajo lo racional cuanto bajo lo irracional; en efecto, hay algo solamente irracional como la parte nutritiva del alma; en cambio una cierta parte solamente racional como el mismo intelecto y la razón; y otra en cambio que es irracional según sí misma pero racional participativamente. Conforme con estas distinciones se asignan las virtudes: las intelectuales corresponden a la parte racional por esencia; las morales a la racional por participación (*cfr. Ética Nicomaquea* I, c 13, 1102 a 5 y siguientes; *Sententia Libri In Ethicorum* I, XX). En cuanto al libro VI, Aristóteles trata allí de las virtudes intelectuales y hace una nueva división del alma que, en parte es la misma que acabamos de ver y en parte no. En efecto, ahora la parte racional del alma (la parte racional por esencia, según vimos) la va a dividir en dos: una "científica" y otra "razonadora"; la primera trata de lo necesario, la segunda de lo contingente; asigna a cada una distintas virtudes intelectuales: a la científica, corresponden el entendimiento, la ciencia y la sabiduría; a la razonadora, la prudencia y el arte. En su comentario, Santo Tomás, menos atento a la literalidad del texto aristotélico que a la *intentio auctoris*, interpreta que hay un modo universal de conocer lo contingente; y esto corresponde a la parte "científica" (que así conoce lo necesario y lo contingente) y un modo particular que corresponde a la parte "razonadora" la cual para conocer lo contingente particular necesita la mediación de las potencias sensitivas. Por eso se pone (dice Tomás, no Aristóteles) en la parte sensitiva del alma una razón particular llamada cogitativa (*cfr. Ética Nicomaquea* VI, c. 1, 1139 a 1 y siguientes; *In Ethicorum* VI, *lectio* 1, n. 15. Otro esbozo de la facultad cogitativa puede hallarse en *De anima* III, 433 a 13-20; 433 b, 29-30.

[334] *Cfr*. *De anima* III, c. 1, 425 a 14- 425 b 1-10.

Aparece así, la fantasía como una especie de puente entre las funciones inferiores y superiores en una suerte de pasaje de la sensación al pensamiento. La fantasía se define como un movimiento producido por el sentido según que esté en acto. Ocurre que el sentido propio al actuar bajo el aspecto de sensibilidad común deja en el interior del sujeto, como un producto inmanente de su actividad, una suerte de huella que perdura y que es capaz de reaparecer aún en ausencia del estímulo que la provocó inicialmente; de este modo, la fantasía elabora su propio fruto inmanente, a saber, el fantasma o imagen, que se ofrece a los procesos superiores.

La doctrina aristotélica de la fantasía no es del todo precisa y en ocasiones ambigua ya que no deja claro si se trata solamente de un sentido o si, más bien, se vincula con procesos de carácter lógico, electivos y aún abstractivos. No obstante, resulta claro que la fantasía, como también la memoria (el acto sensorial deja otra huella en el sujeto a modo de recuerdo cuya evocación, sea de manera espontánea o discursiva, da lugar a la memoria y a la reminiscencia) indican grados sucesivos de desmaterialización del conocimiento aun cuando permanezcan todavía en el plano de lo sensible[335].

Es evidente, por tanto, que para Aristóteles existe una suerte de sensibilidad general de la que se derivan a modo de pasiones o de funciones la fantasía y la memoria que van condicionando tanto la intelección del concreto como como el pensar abstracto y que, por la penetración de los procesos intelectivos, propios del hombre, es capaz de extender sus posibilidades más allá de los límites de la mera sensibilidad presente en los animales no racionales[336].

En el decurso histórico posterior a Aristóteles encontramos una serie de autores, extremadamente diversos en cuanto a su procedencia y a su significación, que han tratado acerca de estos sentidos internos. El médico griego Galeno de Pérgamo realizó importantes contribuciones en el campo de la psicología; en sus obras pueden hallarse consideraciones acerca de la memoria y la imaginación y de su relación con el sistema nervioso[337]. Autores posteriores, como Alejandro de Afrodisia (comentador de Aristóteles del siglo II) o Plotino (siglo III) llegaron a elaborar una teoría un tanto más completa del “sentido interno”, el que

[335] *Cfr*. *De anima* III, c 3, 429 a, 1-10; respecto de la memoria, véase *De memoria et reminscentia*.

[336] *Cfr*. SUÁREZ, A., O.P., *Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista*, en 6 (1959), *Salmanticensis*, pp. 401-475.

[337] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la Medicina*, Barcelona 2006.

correspondería al “sentido común” de Aristóteles, siempre siguiendo las huellas del Filósofo; no obstante no es posible descubrir en ellos elementos todavía suficientes para la elaboración de una teoría más desarrollada de los sentidos internos. Una elaboración semejante tendrá lugar siglos después, en los autores árabes en los que, por vez primera, aparece la expresión “sentidos internos” para designar un conjunto de facultades cognoscitivas distintas de los sentidos externos y de las facultades intelectuales.

Avicena (filósofo persa, que vivió, como ya consignamos, entre 980 y 1037) estudió los sentidos internos en profundidad consagrándole un entero capítulo, el cuarto, de su célebre obra *Líber de anima seu sextus de naturalibus*. Sus ideas significaron un gran avance respecto de Aristóteles: por empezar distingue claramente entre sentidos externos e internos. El criterio de distinción de los primeros respecto de los segundos es el lugar que ocupa lo aprehendido por cada uno de ellos: así, los sentidos externos, aprehenden lo que está fuera de la mente en tanto que los internos aprehenden lo que está dentro de la mente sea como una forma sensible, sea como una intención o valoración. De este modo, según Avicena, los sentidos que captan cosas *a foris* son los llamados sentidos externos de los cuales ofrece una descripción detallada y muy elaborada ya que gracias a la neta influencia de la medicina galénica, Avicena no se limita a describir los órganos de los sentidos sino que, perfeccionando en esto claramente a Aristóteles, establece con notable aproximación sus terminales nerviosas y sus respectivas conexiones con el cerebro. Por otra parte, los sentidos que captan cosas *ab intus*, sean éstas formas o intenciones, son los sentidos internos cuyo números y funciones establece como también, siempre bajo la influencia galénica, su localización anatómica en el cerebro[338]. Para Avicena existe una íntima relación entre unos y otros pues la forma captada por el sentido externo es ofrecida al sentido interno y, de este modo, se realiza una organización sensorial de complejidad creciente. En este punto, Avicena otorga una importancia fundamental al sentido común a cuyo cargo está, precisamente, la organización sensorial primaria. A diferencia de Aristóteles, para el filósofo persa los sensibles comunes no constituyen el objeto del *sensus*

---

[338] Avicena, de acuerdo con los textos tomados de sus traducciones latinas, distingue cinco sentidos internos: sentido común, imaginación, fantasía o imaginación compositiva, memoria y estimativa. Tiene, además, otras clasificaciones según las cuales el sentido común no figura entre los sentidos internos sino como la fuente de los sentidos externos; también se observan diferencias en lo que respecta a las localizaciones cerebrales (*cfr*.. JUANOLA, J.D.A., *Inteligencia animal y vis estimativa en Avicena y Santo Tomás de Aquino*, en https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5244651.pdf).

communis ya que todos ellos pueden ser aprehendidos por cualquiera de los sentidos externos.

El segundo aspecto importante de la doctrina de Avicena es su distinción de los sentidos internos en sentidos formales (sentido común y fantasía) que captan las formas sensibles y sentidos intencionales (estimativa y memoria) que aprehenden las intenciones. Esta distinción es fundamental y señala una nueva superación respecto de Aristóteles. En efecto, la noción de intención (esbozada, en cierto modo, en el Filósofo), es claramente definida y precisada por Avicena. Intención (*intentio*) es aquello que el sentido interno capta en el objeto sensible aun cuando no lo haya previamente aprehendido el sentido exterior. El ejemplo, ya clásico, es el miedo del cabrito cuando ve venir el lobo y huye de él. En efecto, en este caso el cabrito no sólo aprehende un contenido formal determinado, esto es, el lobo, su forma, su tamaño, su movimiento, su olor, sus sonidos, etc., sino que además aprehende algo que el sentido propiamente no capta y es una suerte de valoración respecto de que allí se avecina un peligro, peligro que suscita en el cabrito una reacción afectiva, el miedo, que se traduce en una conducta concreta, la huida. A este tipo de aprehensión llamaron los escolásticos *intentiones insensatae* (intenciones no sentidas) a las que pusieron como el objeto propio de la estimativa o cogitativa. Ahora bien, la intención y la forma se distinguen pero se vinculan estrechamente toda vez que hay una dependencia directa de la *intentio* respecto del *phanstasma* o imagen puesto que la *intentio* sólo puede ser conocida en las cualidades formales captadas por el sentido formal que es solamente un sentido aprehensivo en tanto que el sentido intencional es, además de aprehensivo, operativo en la medida que mueve al animal a modo de una inclinación natural ínsita en él.

Hemos mencionado el hecho de que Avicena -que era médico y autor de la obra médica que mayor y más dilatada influencia ejerció sobre la teoría y la praxis de la medicina, el *Canon Médico* o *Canon Medicinae*- se ocupó de establecer las localizaciones cerebrales de los sentidos internos. En efecto, tomó y amplió la doctrina galénica de la localización cerebral tripartita de las funciones psíquicas. Según Galeno, los procesos sensoriales y la imaginación se localizaban en el llamado ventrículo anterior del cerebro, la cogitativa tenía su sede en el ventrículo medio en tanto que la memoria en el ventrículo

posterior[339]. Estas ideas galénicas pasaron, ampliadas, a Avicena quien mantuvo la localización de las dichas funciones en los tres mencionados ventrículos. Afirmaba, en efecto, que el *sensus communis* se localiza en la parte anterior del ventrículo anterior del cerebro, la imaginación retentiva en la parte posterior de dicho ventrículo, la imaginación compositiva en el ventrículo medio del cerebro, la estimativa en la parte extrema del mismo ventrículo medio del cerebro, y la memoria en el ventrículo posterior del cerebro[340].

Otro filósofo árabe que contribuyó a la elaboración de la doctrina de los sentidos internos fue el cordobés Averroes, gran figura de la filosofía árabe que dominó el siglo XII y cuyas doctrinas tuvieron una enorme influencia a la par que desataron encendidas polémicas en el siglo XIII. En líneas generales, puede afirmarse que Averroes significó un cierto retroceso respecto de los avances de Avicena. En lo que se refiere al sentido común, por ejemplo, estableció, volviendo a Aristóteles, que su objeto propio son los sensibles comunes dejando de lado la rica doctrina aviceneana respecto del sentido común como integración sensorial primaria. Al igual que Avicena, Averroes se ocupó de establecer las localizaciones cerebrales de los sentidos internos. En términos actuales, diremos que la facultad imaginativa tiene su sede en el lóbulo frontal (que denomina proa del cerebro), la cogitativa, en las regiones pre frontal, temporal y parietal (la denominada cámara o ventrículo medio), el sentido común y los sentidos externos tienen su sede en el lóbulo occipital (la popa del cerebro), en tanto la memoria se ubica en el lóbulo parieto-occipital (correspondiente, también, a la denominada popa o parte posterior del cerebro). Como se ve, Averroes no fue ajeno a la influencia de la medicina galénica al punto de comentar los textos de Galeno en su obra *Comentarios a Galeno*[341].

---

[339] *Cfr*. GALENI, *De usu partium corporis humani: magna cura ad exemplaris Graeci veritatem castigatum, universo hominum generi apprime necessarium/ Nicolao Regio Calabro interprete, Parisiis,* 1528. Puede consultarse también, la obra de DEREMBERG, CH., *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien* (Paris 1858); esta obra contiene la versión francesa comentada del *De usu partium*.

[340] *Cfr. Avicenna Latinus, Liber de anima, seu sextus de naturalibus* IV-V (86). Édition critique de la traduction latine médiévele, par S. Van Riet, Louvain, 1968, p. 1 a, c. 5 (5rb). *Cfr.*, además, RAHMAN, F., (trad.), *Avicenna's Psychology*, (Londres 1952), 31. Para un estudio de las diferencias entre Aristóteles y Avicena en la doctrina de los sentidos internos puede consultarse el trabajo de LÓPEZ-FARJEAT, L.X., "El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena", en *Acta Phlosophica*, *Rivista internazionale di filosofía*, Fascicolo I, Volume 19 (Roma 2010), 125- 143; la cita precedente de F. Rahman la hemos tomado de este último trabajo.

[341] Esta obra ha sido traducida al castellano y comentada por VÁZQUEZ DE BENITO, M.C., *La Medicina de Averroes. Comentarios a Galeno*, Salamanca 1987. Averrores reconoce cuatro sentidos internos: sentido común, fantasía, memoria y facultad recolectora a la que luego denomina cogitativa.

Como puede observarse, estos filósofos árabes significaron un avance decisivo respecto de Aristóteles; a nuestro juicio tal avance fue posible, entre otras cosas, principalmente gracias a la feliz integración de la psicología aristotélica con la medicina galénica; ésta última, en efecto, asignó, con la precisión propia de la época, a cada una de las facultades sensoriales internas del alma un correspondiente soporte orgánico ya supuesto pero no precisado por Aristóteles.

La doctrina de los sentidos internos ocupa un lugar importantísimo en la psicoantropología del Aquinate. De hecho, Santo Tomás recoge la larga y rica herencia de Aristóteles y de los filósofos árabes aunque presenta una exposición más orgánica y sistemática en particular en lo que se refiere al sentido común y a la cogitativa. Esta doctrina tomista ha corrido, a lo largo de los siglos, una suerte dispar. Prácticamente olvidada durante mucho tiempo o relegada exclusivamente al ámbito de la filosofía escolástica sin contacto alguno con la que se llamó psicología científica o experimental, en las últimas décadas ha sido revalorizada y puesta en cotejo con algunas expresiones y corrientes de la psicología actual y de algunos de los descubrimientos de las neurociencias. Como tendremos ocasión de ver más adelante esto ha abierto interesantes líneas de trabajo y de investigación que aún aguardan ser exploradas.

Santo Tomás desarrolla su doctrina de los sentidos internos en el marco general de las potencias del alma distinguiendo así su número y objeto. En las *Cuestiones Disputadas sobre el alma* -entre los múltiples textos que pueden citarse- nos ha dejado una precisa y sintética descripción de estos sentidos.

> Para un perfecto conocimiento sensible que sea suficiente al animal se requieren cinco cosas. Primero, que el sentido reciba la especie a partir de un sensible; y esto corresponde al sentido propio. Segundo, que el sentido juzgue acerca de los sensibles percibidos y los distinga entre sí lo cual es necesario que sea hecho por una potencia a la que lleguen todos los sensibles. Esta potencia se llama sentido común. Lo tercero es que las especies de las realidades sensibles recibidas sean conservadas ya que el animal necesita de esta aprehensión de los sensibles no sólo en su presencia sino también después que se han ausentado. Pero es necesario que esto sea reducido a alguna potencia pues también en las cosas corporales uno es el principio de recibir y otro el de conservar dado que las cosas que son buenas para recibir son, a veces, malas para conservar. Esta clase de potencia se llama imaginación o fantasía. En cuarto lugar se requieren algunas intenciones, que el sentido no aprehende, como lo nocivo, lo útil y otras semejantes. El hombre llega a

> conocer estas intenciones inquiriendo y comparando; los otros animales, en cambio, mediante un cierto instinto natural como la oveja que naturalmente huye del lobo en cuanto que le es nocivo; por lo que a esto se ordena, en los demás animales, la estimativa natural y, en el hombre, la vis cogitativa que es comparativa de las intenciones particulares por lo cual recibe, también, el nombre de razón particular e intelecto pasivo. Y en quinto lugar, se requiere que aquellas cosas que fueron antes aprehendidas por el sentido e interiormente conservadas sean, a su vez, vueltas a una consideración actualizada; y esto corresponde a la facultad rememorativa la que, en los demás animales, ejerce su operación sin inquisición pero, en el hombre, con inquisición y estudio por lo cual en el hombre no sólo hay memoria sino además reminiscencia. Fue necesario que esta potencia se ordenara de modo distinto de las otras porque el acto de las demás potencias sensitivas es según el movimiento de las cosas hacia el alma, pero el acto de la potencia memorativa es, al contrario, según el movimiento del alma hacia las cosas. Y los movimientos diversos requieren diversos principios motores y los principios motores se llaman potencias[342].

Como puede apreciarse, Tomás sigue en líneas generales la doctrina de Avicena en lo que respecta a la distinción entre sentidos propios o externos y los sentidos internos bien que en lo que se refiere al número y distinción de estos últimos se sitúa en la línea de Averrores al reducirlos a cuatro y no a cinco como el filósofo persa. También resulta clara la influencia de Avicena en la distinción entre sentidos formales e intencionales. Por último, no deja de ser significativa la apelación a la perfección del conocimiento sensible y a la suficiencia de la vida del animal como criterio de distinción de los diversos sentidos internos lo que pone de manifiesto la relevancia de la causalidad final en la exposición tomista.

En un texto paralelo correspondiente a la *Suma de Teología*, el Aquinate reitera los mismos fundamentos de la distinción y número de los sentidos internos, a saber, que la naturaleza que en lo necesario no falla provee al alma sensitiva de todas aquellas acciones que sean suficientes a la vida del animal perfecto; y a su vez, que cada una de estas acciones que no pueden ser reducidas a un único principio deben ser atribuidas a diversas potencias habida cuenta de que las potencias del alma no son sino principios próximos de operación[343].

Es evidente, por tanto, que Santo Tomás incardina los sentidos internos en el contexto general de las potencias del alma cada una de las cuales se especifica por su objeto. Esto lo

---

[342] *Quaestiones disputatae de anima,* XIII, *corpus*.
[343] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 78, a 4, *corpus.*

lleva a distinguir cada uno de los sentidos internos al tiempo que reduce su número sólo a cuatro. El texto de la *Suma* es, en algunos puntos, más amplio y preciso. Distingue los contenidos formales de los contenidos intencionales así como la diferencia entre recibir y conservar dichos contenidos:

> Puesto que la potencia sensitiva es acto de un órgano corpóreo es necesario que exista una potencia que reciba las especies de las cosas sensibles y otras que las conserven. Por otra parte se ha de considerar que si el animal se moviera sólo por lo que deleita o entristece al sentido, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles en las que se deleitaría u horrorizaría. Pero es necesario al animal el que busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o no convenientes en cuanto al sentido, sino también en razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios: como, por ejemplo, la oveja que viendo venir el lobo huye, no por lo repulsivo de la figura o del color del lobo sino como quien huye de un enemigo de su propia naturaleza. De modo similar, el pájaro recoge pajas no porque con ello deleite el sentido sino porque las pajas son útiles para la construcción de su nido. Es necesario, por tanto, que el animal pueda percibir esas intenciones que el sentido exterior no percibe[344].

En razón de esta necesidad de recibir y conservar dichos contenidos formales e intencionales es que hay que postular la existencia de las respectivas facultades:

> Y es necesario que haya algún otro principio de estas percepciones ya que la percepción de las formas sensibles procede de la inmutación de un sensible y no así la percepción de las mencionadas intenciones. Por tanto, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el sentido propio y el sentido común; a la retención o conservación de dichas formas se ordena la fantasía o imaginación que son lo mismo; en efecto, la fantasía o imaginación es como un cierto depósito de las formas aprehendidas por el sentido. A la aprehensión de las intenciones que no son recibidas por el sentido se ordena la potencia estimativa; y a su conservación se ordena la facultad memorativa que es como un cierto depósito de estas intenciones. La evidencia de esto es que el principio del memorar procede en los animales de alguna de esas intenciones, por ejemplo de lo nocivo o conveniente; y la misma razón de pretérito que considera la memoria se computa entre esas intenciones[345].

[344] *Idem.*
[345] *Idem.*

Hacia el final del texto que estamos glosando, Santo Tomás establece una interesante comparación entre la sensibilidad animal y humana en lo que respecta a la aprehensión de los contenidos formales e intencionales:

> Se ha de considerar que en cuanto a las formas sensibles no hay diferencia entre el hombre y los demás animales ya que de modo similar son inmutados por los objetos sensibles exteriores. Pero en cuanto a las predichas intenciones sí hay diferencia; en efecto, los demás animales perciben este tipo de intenciones sólo mediante un cierto instinto natural mientras que el hombre por medio de una cierta comparación o cotejo. Por esto, lo que en los demás animales se llama estimativa natural en el hombre se denomina cogitativa la que por una cierta comparación descubre aquellas intenciones. De aquí también que se la llame razón particular, a la que los médicos asignan un determinado órgano, a saber, en la parte media de la cabeza, ya que compara o coteja las intenciones particulares como la razón intelectiva compara o coteja las intenciones universales. Por parte de la facultad memorativa, el hombre no sólo tiene memoria, como los demás animales, cuando recuerda súbitamente las cosas pretéritas sino que además tiene reminiscencia como inquiriendo silogísticamente la memoria de las cosas pretéritas según las intenciones individuales[346].

Es necesario resaltar esta diferencia entre el hombre y los animales en lo que respecta a los sentidos intencionales, particularmente la cogitativa y la memoria, para entender en toda su profundidad la naturaleza y el papel de los sentidos internos en la vida psíquica del hombre. En lo que respecta a la cogitativa tanto Santo Tomás como la mayoría de los escolásticos contemporáneos coinciden en señalar una doble diferencia: en primer lugar en lo que respecta al modo distinto en que aprehenden su objeto propio la estimativa animal y la cogitativa humana; en segundo término, la mayor entidad ontológica de la cogitativa respecto de la estimativa habida cuenta de que la primera participa de algún modo de la racionalidad en tanto la segunda permanece limitada y clausurada a la mera instancia de la sensibilidad.

El objeto propio de la estimativa y de la cogitativa es la aprehensión de las llamadas intenciones que no son captadas ni por el sentido exterior ni por los sentidos internos formales. Estas intenciones pueden definirse como ciertas valoraciones o concretas discriminaciones de valor -referidas básicamente a la utilidad o nocividad, a la atracción o

[346] *Idem.*

repulsión, a la conveniencia o al peligro- que el sujeto sentiente es capaz de aprehender en los objetos o conjuntos perceptivos; también incluyen ciertas relaciones que es posible establecer entre dichos objetos o conjuntos percibidos con ciertas necesidades, emociones o determinadas respuestas conductuales.

La terminología clásica, como dijimos, denomina a estas intenciones *intentiones insensatae*, es decir, intenciones no sentidas; esta terminología puede sorprender puesto que estamos hablando justamente de actividades o funciones sensoriales. Sin embargo, con el término *insensatae* no se pretende negar el carácter ni el origen sensitivo de dichas intenciones sino, más bien, destacar el hecho de que en ellas no se observa lo que es propio del sentido orgánico, a saber, el hecho de una inmutación -en términos de una modificación o alteración físico-química de un órgano sensorial- causada por el objeto sensible presente al sentido y medida por la intensidad, la cualidad y demás condiciones del estímulo exterior. La estimativa y la cogitativa suponen la aparición de un elemento que podemos llamar subjetivo seguido de una cierta elaboración y organización sensoperceptiva que si bien dependen en cuanto a su origen de la sensación externa no están, empero, directamente condicionadas por el estímulo exterior original.

Ahora bien, la primera diferencia entre la estimativa y la cogitativa reside en el modo en que son captadas estas intenciones. En efecto, la estimativa animal aprehende su objeto no como formando parte de una naturaleza común sino tan sólo como el término o principio de una determinada acción o pasión. El siguiente texto aclara este importante punto:

> [*Respecto de las intenciones individuales*] de modo diferente se comportan la cogitativa y la estimativa. En efecto, la cogitativa aprehende al individuo como existente en una naturaleza común lo que es posible en cuanto que la cogitativa se une a la facultad intelectiva en el mismo sujeto; por tanto, ella conoce *este* hombre en la medida en que es *este* hombre y *este* leño según que es *este* leño. Pero la estimativa no capta a un individuo según que existe en una naturaleza común sino sólo según que sea el término o el principio de alguna acción o pasión como, por ejemplo, la oveja conoce *este* cordero no en cuanto que es *este* cordero sino en cuanto que puede lactar de ella; o también conoce *esta* hierba sólo en cuanto es su alimento. Por lo que aquellos individuos a los que no se extienden su acción o pasión no pueden de ningún modo ser aprehendidos por su estimativa natural. En efecto, la estimativa natural ha sido

> dada a los animales para que por ella se ordenen a las propias acciones o a las pasiones bien siguiéndolas o huyendo de ellas[347].

Este pasaje contiene en sí, a modo de compendio, todo el tema de la diferencia entre la estimativa y la cogitativa. En primer lugar, resulta clara la notable diferencia modal y formal en cuanto a la aprehensión del objeto. Si bien en ambas el objeto es materialmente el mismo sin embargo es aprehendido de manera distinta pues mientras el animal capta un objeto intencional individual solamente en la perspectiva formal de un principio o término de una determinada acción o pasión (lo que provoca una conducta de atracción o de huida) el hombre, mediante la cogitativa, aprehende tal objeto intencional en la perspectiva formal de un individuo que forma parte de una naturaleza común, esto es, un hombre individual y concreto en cuanto es un hombre o un leño concreto y singular en cuanto que es un leño. De esta diferencia se desprende otra no menos importante: la estimativa natural cumple solamente una función práctico afectiva en el animal irracional, esto es, una función biológica que le permite al animal responder siempre, adecuadamente, con la misma e idéntica conducta adaptativa, a las variadas situaciones que debe enfrentar. Esto explica que la estimativa animal evidencie en sus operaciones una fijeza, una estabilidad y uniformidad que contrastan con la plasticidad e, incluso, la imprevisibilidad que manifiesta la cogitativa en sus operaciones y respuestas. El mismo Santo Tomás destaca, siguiendo al Damasceno, que los animales brutos no obran propiamente sino más bien son obrados por la naturaleza[348]; también subraya el hecho de que la golondrina, a diferencia del hombre, construye siempre su nido de idéntica manera[349].

Ahora bien, el mismo texto que hemos citado nos conduce a la segunda diferencia entre estimativa y cogitativa ya apuntada, a saber, la mayor entidad ontológica de ésta respecto de aquella. La clave de esta eminencia de la cogitativa reside en su unión con el intelecto con el que guarda una relación de participación. Si la cogitativa, en efecto, es capaz de aprehender su objeto como formando parte de una naturaleza común ello es posible, lo dice taxativamente el texto arriba citado, porque está unida a la facultad intelectiva en un mismo sujeto, esto es, el hombre.

---

[347] *Sententia libri De anima* II, *lectio* XIII.
[348] *Cfr. De veritate* V, q 9, ad 4.
[349] *Cfr. Summa contra gentiles* II, c. 66.

En numerosos lugares de su obra Santo Tomás pone de manifiesto esta nota fundamental de la cogitativa la que, sin dejar de ser un sentido y, en consecuencia, obrar mediante un órgano corpóreo, participa no obstante de la perfección del intelecto. En el pasaje inmediatamente anterior al texto antes citado, tratando de los sensibles *per accidens* (en cuya aprehensión interviene en ocasiones el intelecto como cuando al encontrase con una realidad sentida, al instante capta en ella una intención universal: por ejemplo si veo que alguien se mueve a sí mismo capto inmediatamente que vive) Santo Tomás subraya esta superioridad de la cogitativa respecto de la estimativa:

> Lo que no se conoce por el sentido propio, si es algo universal, es aprehendido por el intelecto […] En cambio, si es algo aprehendido en un objeto singular como, por ejemplo, cuando veo un objeto coloreado percibo este hombre o este animal, esta clase de aprehensión en el hombre se hace por la potencia cogitativa la que también se llama razón particular por cuanto es comparativa de las intenciones individuales como la razón universal es comparativa de las razones universales. No obstante esta facultad se encuentra en la parte sensitiva porque en el hombre, en el que el sentido se une al intelecto, lo supremo de la facultad sensitiva participa algo de la facultad intelectiva. En el animal irracional, en cambio, la aprehensión de la intención individual se hace por la estimativa según que la oveja por el oído o por la vista conoce a su cría y otras cosas semejantes[350].

Afirmaciones semejantes se encuentran en otros textos tomasianos. Así leemos en un texto de una de sus primeras obras:

> Esa facultad que los filósofos llaman cogitativa está situada en el confín entre la parte sensitiva y la intelectiva donde la parte sensitiva toca o alcanza a la intelectiva. Tiene, en efecto, algo de la parte sensitiva, esto es, el que considere las formas particulares; y tiene algo de la intelectiva, a saber, que es capaz de establecer relaciones; es por esto que sólo existe en el hombre. Y puesto que la parte sensitiva es más conocida que la intelectiva, así como la determinación de la parte intelectiva deriva su nombre del sentido, así también la *collatio* (comparación o relación), que es propia de todo intelecto, toma el nombre a partir de la cogitación o pensamiento[351].

En la misma obra, más adelante, hallamos un texto de singular claridad:

---

[350] *Sententia Libri de anima* II, *c.* XIII.
[351] *In Sententiarum* III, d 23, q 2, a 2, qc. 1, ad 3.

> Puesto que, como dice Dionisio, en el capítulo 7 de su obra *Sobre los nombres divinos*, la divina sabiduría unió lo ínfimo de las cosas primeras con lo principal de las cosas segundas -ya que toda naturaleza inferior en lo que tiene de supremo alcanza lo ínfimo de la naturaleza superior según que participa algo de la naturaleza superior aunque de modo deficiente- así también, tanto en la aprehensión como en el apetito sensibles, se encuentra algo en que lo sensitivo alcanza o toca a la razón. Que un animal, en efecto, imagine las formas aprehendidas por el sentido, ello corresponde a la naturaleza de la aprehensión sensitiva según sí misma; pero que aprehenda aquellas intenciones que no caen bajo el sentido como la amistad, el odio, y otras similares, ello pertenece a la parte sensitiva según que alcanza o toca la razón. Por eso, en los hombres, en los que es más perfecta en virtud de la unión con el alma racional, dicha parte sensitiva se llama razón particular porque respecto de las intenciones particulares realiza una comparación o relación; pero en los otros animales, en los que ni compara ni relaciona sino que aprehende esas intenciones por un instinto natural, no recibe el nombre de razón sino de estimación o estimativa[352].

Juega aquí la noción de participación, pieza clave de la metafísica y de toda la filosofía tomista. Un análisis de esta noción está, ciertamente, por fuera del objeto y de los límites de nuestro trabajo; pero a fin de aproximarnos en algo a su significado y con especial referencia a nuestro objeto de estudio, podemos decir que todo lo que es imperfecto participa en algún grado y modo de lo que es perfecto[353]. Este participar, tomar parte, -tal como lo dijimos al tratar el tema de la subalternación de las ciencias- no ha de entenderse como que lo participado es una parte integral de lo que participa sino que lo participado recibe, por decirlo así, algún grado de perfección ontológica, o de actualidad, o de causalidad por parte del que participa. Este recibir apunta a otro matiz fundamental de la doctrina tomista de la participación, a saber, la causalidad: en efecto, la participación en Santo Tomás no se refiere tan sólo a la causalidad ejemplar y formal sino también a la causalidad eficiente por lo que el ser que participa causa el ser de lo participado[354].

---

[352] *In Sententiarum* III, d 26, q 1, a 2, *corpus*. En la *Suma de Teología*, también destaca Santo Tomás, la eminencia de la cogitativa:" La eminencia que la cogitativa tiene en el hombre no es por lo que es propio de la parte sensitiva sino por una afinidad y proximidad a la razón universal según una cierta repercusión de una cierta repercusión de una sobre la otra (*Summa Theologiae* I, q 78, a 4, ad 5). Véase además, *Sententia Libri de anima*, *lectio* X, *et alibi.*

[353] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 93, a 2, ad 1.

[354] La idea de recibir está expresamente presente en uno de los textos más representativos de la doctrina tomista de la participación. En el comentario del *De Hebdomadibus* de Boecio así define el participar: "Participar es como tomar parte; y por eso cuando algo recibe de modo particular lo que a otro corresponde de

Ahora bien, esta noción de participación se aplica de un modo principal y propio a los seres creados respecto de Dios; pero también, de modo análogo y secundario, se aplica a la contigüidad natural de los seres entre sí, conforme a la conocida y reiteradamente citada doctrina de Dionisio de que lo supremo de un género inferior participa de lo ínfimo del género superior; y este es, precisamente, el caso que estamos analizando: así, en el hombre, la cogitativa que es lo supremo de lo sensitivo, participa de lo ínfimo de lo racional que es la razón práctica. Esta participación es el fundamento del papel clave que juega la cogitativa en la articulación de la actividad humana como veremos más adelante.

El otro sentido interno intencional del hombre que Santo Tomás distingue respecto del correspondiente del animal es la memoria. Ya vimos que el hombre no sólo tiene recuerdo de lo pasado sino que es capaz de una reminiscencia gracias a la cual puede realizar una suerte de indagación silogística en el material de los recuerdos. En el comentario que el Angélico dedica al tratado aristotélico sobre la memoria y la reminiscencia hallamos interesantes y numerosas referencias a este tema. Por empezar establece las diferencias entre una y otra que –siguiendo los pasos de Aristóteles- se concretan en tres aspectos:

> Después que el Filósofo mostró de qué modo se realiza la reminiscencia, ahora muestra la diferencia entre la memoria y la reminiscencia. Señala tres diferencias la primera de las cuales es por la aptitud para una y otra; se dijo, en efecto, más arriba, que no todos los hombres son igualmente buenos para la memoria y para la reminiscencia. La segunda diferencia se establece por parte del tiempo, porque la reminiscencia, puesto que es un ir hacia la memoria, precede a ésta en el tiempo […] La tercera diferencia es por parte del sujeto en el que ambas pueden encontrarse porque muchos otros animales, además del hombre, participan de la memoria, pero ningún animal, de los conocidos por nosotros, tiene reminiscencia a no ser el hombre; y esto lo ciertamente lo afirma porque hubo entre algunos una duda respecto de si además del hombre hubiera algún otro animal racional[355].

---

modo universal se dice que participa de él; como el hombre se dice que participa de animal porque no tiene la razón universal de animal según toda la universalidad de esta noción, y por la misma razón Sócrates participa de hombre […] y de modo similar se dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no iguala la virtud de su causa; por ejemplo, decimos que el aire participa la luz del sol porque no la recibe en esa misma claridad con la que está en el sol (In *De Hebdomadibus* I, *lectio* 2).

[355] *Sentencia libri De sensu et sensato.Tractatus II, De memoria et reminiscencia*, c. VII.

Es interesante destacar que respecto de la primera diferencia, que no todos los hombres son igualmente aptos para la memoria y la reminiscencia, Santo Tomás, unos capítulos más arriba en el mismo texto, añade este curioso comentario:

> No son iguales los hombres que tienen buena memoria que los que tienen más facilidad para rememorar; como sucede con frecuencia son mejores para la memoria los que son lentos para investigar y aprender; en cambio, rememoran mejor los que son de ingenio rápido para investigar por sí mismos y aprender bien de los demás[356]

Esta aguda observación resulta muy ilustrativa si se tiene en cuenta que para Santo Tomás no existe en los hombres diferencias esenciales en cuanto al ingenio sino que la mayor o menor agudeza intelectual se vincula a lo que denomina distintas complexiones corporales. El hecho, pues, de que los de ingenio tardo tengan mejor memoria que los de ingenio más vivo dependerá de ciertas condiciones corporales; esto abona la idea de que la memoria está más ligada a ciertas disposiciones corporales en tanto la reminiscencia se halla en cierto modo alejada de dichas disposiciones.

Pero, sin duda, la diferencia más importante es la tercera: sólo en el hombre se encuentra la reminiscencia; y esto por la sola razón de que solamente el hombre está dotado de razón:

> La causa por la que sólo al hombre conviene tener reminiscencia es porque la reminiscencia tiene una cierta semejanza con el silogismo: en efecto, así como en el silogismo se llega a una conclusión a partir de algunos principios, así también en la reminiscencia alguien de algún modo silogiza a partir de algún principio: si algo lo vio u oyó antes o lo percibió de un modo distinto. La reminiscencia es también como una cierta inquisición porque no es por acaso que el reminiscente va de una cosa a otra sino que procede con intención de llegar a la memoria de alguna cosa; y esto de inquirir algo para llegar a otra cosa sucede solamente en aquellos seres en los que existe una facultad natural para deliberar porque también la deliberación se hace por modo de algún silogismo; pero la deliberación sólo compete al hombre; en cambio los otros animales no obran por deliberación sino por un cierto instinto natural[357].

---

[356] *De memoria et reminiscencia* , c .I.
[357] *De memoria et reminiscencia*, c. VIII.

Esta cierta semejanza con la razón silogística coloca a la reminiscencia en una situación similar a la cogitativa: un sentido próximo a la razón y que participa de ella.

Lo visto hasta aquí es una descripción de los sentidos internos, de su distinción y respectivos objetos. Pero estos sentidos juegan un papel central en los procesos integrativos de nuestra entera vida psíquica por lo que su estudio requiere de una mayor profundización. De eso se tratará más adelante cuando hablemos de las síntesis funcionales.

3.3. **Potencias cognitivas intelectuales o racionales**.-. Hay dos afirmaciones de Santo Tomás que conviene poner en paralelo para iniciar el estudio de las potencias cognoscitivas intelectuales. La primera de ellas sostiene que "cada cosa es tanto más inteligible cuanto más es separable de la materia"[358]. La segunda establece que "el sentido es en razón del entendimiento, pero no al revés"[359].

Estas dos proposiciones resumen, en cierto modo, toda la valiosa doctrina tomista del conocimiento humano y, por ende, nos orientan en el estudio de las potencias cognitivas intelectivas. En efecto, conocer intelectualmente supone alcanzar una completa desmaterialización de la realidad conocida, esto es, alcanzar su máxima inteligibilidad. El objeto de nuestras potencias intelectivas no es otro, pues, que la consideración del ente en universal, del ente bajo la razón misma de ente. Pero el hecho de que el ente universal sólo puede ser hallado en la inmanencia de cada ente singular nos evidencia que sin el conocimiento del singular, que es lo propio del sentido, no podemos llegar al conocimiento de lo universal. Sobre estos dos ejes gira toda la consideración de las potencias cognoscitivas intelectuales.

3.3.a. *El entendimiento en general.*

En una analogía con lo ya visto respecto del conocimiento sensible debemos afirmar que el entendimiento es una cierta pasión perfectiva. Pero aquí el termino pasión ha de tomarse en un sentido distinto. No se trata, en efecto, de padecer en el sentido propio de que algo es privado de aquello que le conviene (como padece quien enferma pues pierde la salud); tampoco en el sentido de quien recibe algo (tal sería el caso contrario de la

[358] *Sentencia libri De sensu et sensato*, c. I.
[359] *Summa Theologiae* I, q 77, a 7, *corpus.*

enfermedad, a saber, padece quien recibe la salud). Padecer, por tanto, ha de entenderse en un sentido general y amplio, a saber, como que todo lo que pasa de la potencia al acto puede decirse que padece, incluso cuando alcanza una perfección. En este sentido decimos que nuestro intelecto padece.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente este paso de la potencia al acto? Ocurre que nuestro intelecto, por su misma condición de intelecto finito y, por ende, limitado, se encuentra en potencia respecto de todo lo inteligible; de aquí aquella conocida imagen propuesta por Aristóteles de que nuestro intelecto es como una tabula rasa, una tablilla vacía en la que nada hay escrito. Santo Tomás retoma esta posición aristotélica aunque su razonamiento tiene otro punto de partida ya que examina el intelecto humano, en tanto creado, en comparación con el divino, en tanto creador. El texto de la *Suma de Teología* es de una claridad meridiana:

> El entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se compara a la misma realidad inteligible como la potencia al acto […] Pues bien, el intelecto humano, que es el menor de todos los intelectos y el más alejado respecto de la perfección divina, está en potencia respecto de los inteligibles y en principio es como una tablilla vacía en la que nada está escrito, como dice el Filósofo en el Libro III *Sobre el alma*, lo que se evidencia por el hecho de que en un principio somos inteligentes sólo en potencia y luego llegamos a ser inteligentes en acto. Y es así que entender es un cierto padecer y, por consiguiente, el intelecto es una potencia pasiva[360].

En la misma línea se sitúa el pasaje de su comentario del libro *Sobre el alma* de Aristóteles:

> Se dice que el intelecto padece en cuanto que está, de algún modo, en potencia respecto de los inteligibles y que ninguno de estos inteligibles está en acto antes de que entienda. Es necesario que sea como una tablilla en la que nada está escrito en acto pero en la pueden escribirse muchas cosas[361].

Es a partir de esta condición de nuestro intelecto que tanto Aristóteles como Santo Tomás van a distinguir en el hombre un doble intelecto: uno pasivo o posible que es el que recibe las especies inteligibles y otro activo, llamado intelecto agente, que es el que produce

[360] *Summa Theologiae* I, q 79, a 2, *corpus*
[361] *Sentencia libri De anima* III, *c*.3.

los inteligibles en acto. Esta doctrina de un doble intelecto es la expresión más acabada del realismo gnoseológico que distingue a la tradición filosófica. En efecto, tal como acabamos de decir lo universal inteligible subsiste en la inmanencia de lo singular sensible; pero es evidente que las naturalezas o las formas de las realidades sensibles que conocemos no son inteligibles en acto por lo que deben ser hechas inteligibles en acto[362]. Este paso -fundamental en el proceso del conocimiento humano- ha sido comparado a una suerte de iluminación de parte de nuestro intelecto de la realidad sensible: tal iluminación se ejerce sobre la imagen o, más propiamente, sobre la especie sensible que es la cima del conocimiento sensitivo. Esta iluminación es, a la vez, el gozne que une en perfecta contigüidad nuestra vida sensible con nuestra vida intelectual y el paso inconmensurable de lo singular a lo universal.

En Aristóteles encontramos perfectamente expuesta esta doctrina del doble intelecto. El Estagirita apela para ello a dos conceptos: uno, el ya mencionado de la iluminación; otro corresponde a una suerte de extensión analógica de su doctrina de las causas en el ente material. Así, comienza recordando que en toda la naturaleza existe algo que es materia o causa material, esto es, lo que está en potencia en cualquier género de entes, y algo que es principio causal y activo o productivo o causa eficiente al que corresponde hacer o producir todas las cosas; y lo que vemos en la naturaleza ocurre también en la técnica (la técnica es como el principio activo de su materia) y en el alma. Aparece una vez más esta relación modélica entre la Physis el alma y su acción (la técnica en este caso) tan cara al pensamiento helénico y que, como vimos, tanto influjo tuvo en la configuración de la medicina hipocrática.

Pues bien, también en el alma se dan estas diferencias por lo que hay un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro que es capaz de hacerlas todas. El primero es receptivo de las formas y, por tanto, está en potencia de conocer: de aquí su nombre de

---

[362] Este es un punto fundamental de la gnoseología aristotélica que se distingue del platonismo. Santo Tomás lo pone especialmente de relieve: "Aristóteles se inclina a postular la existencia de un intelecto agente a fin de excluir la opinión de Platón quien supuso que las *quididades* o esencias de las cosas sensibles están separadas de la materia y son inteligibles en acto. Pero puesto que Aristóteles establece que las *quididades* o esencias de las cosas sensibles están en la materia y no son inteligibles en acto, es necesario que se postule un intelecto que abstraiga dichas *quididades* de la materia y así las haga inteligibles en acto" (*Sentencia Libri De anima* III, c. 4). Aquí se pone de manifiesto el robusto realismo gnoseológico de la tradición aristotélica que pasa íntegro a la Escolástica medieval. Este realismo es hoy un fundamental punto de encuentro entre la antropología filosófica realista y las actuales corrientes de la psicología cognitiva y de los aportes de las neurociencias como tendremos ocasión de ver.

intelecto pasivo o posible; el segundo, es como una disposición habitual que se compara a la luz: la luz, en efecto, hace que los colores en potencia sean colores en acto y este intelecto, llamado agente o productivo, hace que lo inteligible en potencia sea inteligible en acto. La exposición de Aristóteles culmina afirmando la absoluta inmaterialidad de este intelecto y su preeminencia respecto del primero del mismo modo que el agente es más excelso que el paciente y el principio activo que la materia pasiva[363].

La Escolástica medieval, de modo especial Tomás de Aquino, hizo suya esta doctrina aristotélica que distingue en el alma humana la presencia de una doble facultad intelectiva, es decir, un intelecto posible y un intelecto agente, distinción que se ha mantenido a través del tiempo en las diversas expresiones de la filosofía tomista. En varias de sus obras Santo Tomás expone esta doctrina de modo invariable en lo esencial aun cuando sea posible advertir algunas precisiones y matizaciones a lo largo de los diversos textos y contextos de su obra[364].

---

[363] *Cfr. De anima* III, 5, 430a 10 -20. Resulta interesante detenerse en el comentario de Santo Tomás respecto de esta doctrina de Aristóteles: "Aristóteles establece cuatro condiciones del intelecto agente de las cuales la primera es que es separable, la segunda que es impasible, la tercera que es no mezclado, es decir, que no está compuesto de naturalezas corpóreas ni se vale de órgano corporal, y en estas tres cosas conviene con el intelecto posible; la cuarta condición es que es en acto según su substancia en lo que difiere del intelecto posible que es en potencia según su substancia y sólo es en acto según la especie recibida. Para probar estas cuatro condiciones pone Aristóteles una única razón: *el agente es más noble que el paciente y el principio activo más que la materia*. El intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia, según ya se dijo; por tanto, el intelecto agente es más noble que el posible. Ahora bien, el intelecto posible es separado, impasible y no mezclado como más arriba se expuso; por tanto, mucho más lo es el intelecto agente. De esto se desprende también que sea en acto según su substancia porque el agente es más noble que el paciente y que la materia solamente según que está en acto" (*Sentencia Libri De anima* III, c. 4). Es importante resaltar que la separabilidad, la impasibilidad y la inmaterialidad son condiciones comunes a ambos intelectos cuya diferencia reside en que uno es en potencia y el otro en acto según su substancia. Por cierto Aristóteles señala las notas comunes a ambos intelectos; no obstante supone que el intelecto pasivo es corruptible por su proximidad y ligazón a las afecciones sensibles (*cfr*. *De anima* III, 430 a 23-25).

[364] Puede verse, entre otros, el luminoso texto de la cuestión 10, artículo 6 de las *Quaestiones disputatae de veritate*: "Cuando nuestra mente se compara a las cosas sensibles que están fuera del alma, se encuentra que ella está respecto de dichas cosas en una doble relación. Una, como el acto a la potencia, a saber, en cuanto las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia mientras que la misma mente es inteligible en acto; y según esto se pone en el alma un intelecto agente que hace que los inteligibles en potencia se hagan inteligibles en acto. Otra, como la potencia al acto, es decir, según que en nuestra mente las formas de las cosas determinadas están sólo en potencia mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y de acuerdo con esto se pone en nuestra alma un intelecto posible del cual lo propio es recibir las formas abstraídas a partir de las cosas sensibles hechas inteligibles en acto por la luz del intelecto agente; la cual luz del intelecto agente proviene en el alma, como de su origen primero, de las substancias separadas y principalmente de Dios (*De veritate*, q X, a 6, corpus). En la misma obra, en la cuestión 16, artículo 1, se lee "Respecto del intelecto una potencia es activa y otra es pasiva; por lo que mediante el intelecto lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto que es lo propio del intelecto agente que es una potencia activa; también lo inteligible mismo en acto hace que el intelecto en potencia se haga intelecto en acto y así el intelecto posible es una

La doctrina tomista del doble intelecto puede resumirse en algunos puntos fundamentales. En primer lugar, se trata de dos potencias distintas; en efecto, respecto de un mismo objeto es necesario que exista un principio que constituya la potencia activa mediante la que el objeto está en acto, que sea distinto del principio de la potencia pasiva la que es movida por el objeto que está ya en acto; por tanto de principios distintos proceden potencias o facultades distintas. En definitiva, la única diferencia de potencias en el entendimiento es la que se da entre el entendimiento posible y el entendimiento agente. En segundo término, el intelecto agente es una potencia propia de cada individuo por lo que se rechaza frontalmente la idea averroísta de un único intelecto agente común a todos los hombres. Tercero, la preexistencia del intelecto agente respecto del hábito de los primeros principios o entendimiento, en efecto, los principios son como ciertos instrumentos del intelecto agente puesto que por ellos hace a las demás cosas inteligibles en acto. Cuarto, la absoluta inmaterialidad, según vimos, de las dos potencias intelectivas puesto que ninguna de ellas se vale de órgano corporal alguno. Quinto, en la visión teológica del Aquinate, el intelecto agente es una luz derivada del intelecto divino a la manera de una cierta participación; sin embargo, se trata de una facultad natural por la que el hombre conoce naturalmente las cosas: la doctrina gnoseológica tomista, en efecto, se distancia del innatismo agustiniano y rescata la autonomía de la naturaleza espiritual creada a imagen y semejanza de Dios. Sexto, finalmente, la acción iluminadora del intelecto agente no se ejerce directamente sobre el intelecto posible sino sobre la llamada especie inteligible de la que nos ocuparemos a continuación[365].

3.3.b. *La especie inteligible.*

Así como al tratar de las potencias cognoscitivas sensibles hicimos especial referencia a la noción de especie sensible corresponde, ahora, de manera análoga, tratar acerca de la especie inteligible. Como en el caso de la primera, la especie inteligible puede definirse como una cierta información de nuestro intelecto que recibe las formas de aquello que conoce despojada de su materia pero en un grado mayor de desmaterialización puesto que

potencia pasiva (*De veritate*, q XVI, a 1, ad 13). Puede verse también: *Quaestiones disputatae de anima*, q 4; *Summa contra gentiles* II, c. 77; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, q 9, et alibi.

[365] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 79, a 7, *corpus*; *Quaestiones disputatae de anima*, q 5; q 18, ad 11; *Quaestiones disputatae de veritate*, q XI, a 1; *In Sententiarum* III, d 17, q 2, a 1; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 10, ad 15.

la especie sensible guarda una directa referencia al objeto sensible concreto e individual a partir de la que se ha formado en tanto que la especie inteligible capta lo que podemos llamar el concepto universal de la realidad conocida ya sin referencia alguna a la singularidad e individualidad material del objeto de conocimiento[366].

La doctrina gnoseológica de Santo Tomás se funda en la capacidad del intelecto humano de entender las cosas materiales merced a las especies inteligibles que son especies abstractas, esto es, abstraídas gracias a la iluminación que el intelecto agente realiza al actuar sobre las imágenes producidas por la fantasía. En una palabra, lo inteligible en potencia en la inmanencia misma de las imágenes es hecho inteligible en acto por la actividad iluminadora del intelecto agente. En varios lugares de su vasta obra expone el Aquinate esta tesis capital de su gnoseología.

En la *Suma de Teología*, situándose por fuera tanto del materialismo de los presocráticos como del idealismo y el innatismo platónicos, establece, siguiendo la línea aristotélica, que nuestro conocimiento de las cosas materiales se realiza mediante las especies abstractas[367]. El texto es particularmente claro:

> La forma sensible se encuentra de manera distinta en la realidad exterior al alma y en el sentido; éste recibe las formas de las cosas sensibles sin la materia como, por ejemplo, el color del oro sin el oro. Similarmente, el intelecto recibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su modo, ya que lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente. Por lo tanto, hay que decir que el alma, por el intelecto, conoce los cuerpos con un conocimiento inmaterial, universal y necesario[368].

Adviértase el paralelo que establece Santo Tomás entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual: en ambos lo que se recibe es la forma de lo conocido; pero tanto en uno como en otro la forma recibida se encuentra de modo distinto en la realidad exterior al alma y en el alma que conoce. Sea en el sentido, sea en el intelecto, lo recibido es lo que

---

[366] Es lo que se conoce, además, como especie abstracta que corresponde a la idea universal de una determinada cosa: por ejemplo, la idea de un árbol, una casa, una rosa. En relación con estas especies está el tema del verbo interior o verbo mental. Véase al respecto SANGUINETI, J.J, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, *op. cit*.

[367] Santo Tomás rechaza de modo explícito el innatismo platónico. Así en *Summa Theologiae* I, q 84, a 3, corpus: "Se ha de decir que el alma no conoce las cosas corpóreas por medio de especies innatas"; véase también, *Quaestiones disputatae de veritate*, X, a 6, *corpus*; XI, a 1, *corpus*; XVIII, a 7; XIX, a 1, *corpus*; *Quaestiones disputatae de anima*, q XV, *et alibi*.

[368] *Summa Theologiae* I, q 84, a 1, *corpus*.

llamamos la *especie*, esto es, un modo de estar presente -intencional, representativo e inmaterial- de lo conocido en el alma que conoce. La diferencia es que, como subraya el final del texto citado, el conocimiento intelectual suma a la nota común de inmaterialidad las de universalidad y necesidad que es lo propio del conocimiento intelectual.

Ahora bien, estas especies proceden de las cosas sensibles. Santo Tomás es en esto singularmente enfático: las especies mediante las cuales conocemos no provienen de ninguna substancia separada sino de las mismas cosas sensibles captadas por nuestros sentidos. Esta afirmación, como ya adelantamos al tratar del conocimiento sensible, se funda en el hilemorfismo, esto es, en la unión del alma con el cuerpo a la manera de una forma a su materia. En efecto, al tratar este punto Santo Tomás se plantea cuál es la razón por la que el alma se une al cuerpo; y la respuesta es que el alma no necesita del cuerpo para ser pero sí para ejercer su propia operación, es decir, entender:

> No puede decirse que el alma intelectiva se une al cuerpo en razón del cuerpo puesto que ni la forma es en razón de la materia ni el motor en razón del móvil, sino al contrario. Más bien parece que el alma intelectiva necesita del cuerpo en orden a su propia operación, que es el entender, porque según su ser no depende del cuerpo. Si el alma estuviera por su naturaleza destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados y no las recibiese a partir de los sentidos, no necesitaría del cuerpo para entender por lo que, en ese caso, en vano se uniría al cuerpo[369].

De acuerdo con lo expuesto, la especie inteligible no es lo entendido sino el principio informante de nuestro intelecto que es puesto así en situación de entender. La especie inteligible es, por tanto, el principio formal por el que el entendimiento entiende[370]. La especie, por tanto, no es un objeto sino, como sostiene con todo acierto Sanguineti, "una situación informada de la mente que le permite objetivar"[371]. De acuerdo con este autor:

> Esa situación puede caracterizarse como un hábito, en el sentido de cierta *habilitas* adquirida por la mente en base a la posesión estable de determinados contenidos inteligibles, al modo de una memoria intelectual que le permite pasar a las objetivaciones […] Todo intelecto enriquecido por hábitos

[369] *Summa Theologiae* I, q 84, a 4, *corpus*.
[370] *Cfr.* al respecto *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 2, ad 6; *Summa Theologiae* I, q 85, a 2, *corpus*.
[371] SANGUINETI, J. J., *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, *op. cit.*

> (*intellectus in habitu*) entiende mediante algunas especies, porque el hábito o bien es cierta habilitación del intelecto (*habilitatio quaedam intellectus*) para recibir a las especies inteligibles por las que se vuelve inteligente en acto, o bien es una estructuración ordenada de esas especies (*ordinata aggregatio ipsarum specierum*) en cuanto existen en el intelecto no según un acto completo, sino como en una situación intermedia entre la potencia y el acto (C. G., I, 56, n. 470)[372].

La presencia de las especies en nuestra mente representa, por tanto, un verdadero enriquecimiento del intelecto; además, dichas especies pueden ser conservadas constituyendo una suerte de memoria intelectiva distinta desde luego de la memoria sensitiva. En este sentido, la mente es como un archivo de las especies las que pueden ser evocadas voluntariamente. Esta memoria intelectiva -que reside en el intelecto posible- no es una potencia distinta del intelecto sino tan sólo una capacidad suya de conservar las especies[373].

Digamos, finalmente, que las especies inteligibles proceden de las imágenes a partir de las cuales es causado el conocimiento intelectual; pero las imágenes por sí solas no bastan para inmutar el intelecto posible sino que requieren la acción iluminadora del intelecto agente a fin de ser hechas inteligibles en acto:

> La operación intelectual es causada por el sentido por parte de las imágenes. Pero, puesto que las imágenes no son suficientes para inmutar el intelecto posible sino que necesitan que sean hechas inteligibles en acto por el intelecto agente, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual sino más bien en cierto modo es la materia de la causa[374].

Santo Tomás insiste en afirmar que no hay conocimiento intelectual sin el concurso de las imágenes y las imágenes no pueden ser sin el cuerpo. Volveremos sobre este importantísimo punto al tratar de las síntesis funcionales; estamos, en efecto, en el corazón mismo del realismo gnoseológico y es preciso subrayar que el conocimiento es un proceso integral en el que la unidad entitativa del alma con el cuerpo se proyecta en la unidad operativa del acto de conocer.

---

[372] *Idem.*
[373] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 79, a 6 y 7.
[374] *Summa Theologiae* I, q 84, a 6, *corpus*.

3.4. Las **potencias apetitivas sensitivas**.- Tal como adelantamos, la actividad cognoscitiva consiste en una aprehensión de una realidad situada dentro o fuera del sujeto cognoscente. Si podemos hablar de esta aprehensión en términos de presencia o copresencia de lo conocido en lo que conoce, diremos que esa presencia se realiza en el alma que conoce según un modo de ser diverso respecto del ser de la realidad conocida. Dicho en términos precisos: la forma de lo conocido está de modo distinto en el sujeto que conoce que en la realidad del objeto conocido lo que marca una cierta distancia del ser respecto del alma.

3.4.a. *El apetito en general.*

Pero el hombre no es sólo conocimiento. Como bien señala Fabro, el conocer se encuentra en el hombre implicado en un plexo de tendencias, de inclinaciones y de pasiones dentro del que actúa la libertad de la voluntad[375]. Este plexo de tendencias, inclinaciones y pasiones, constituye nuestra entera actividad apetitiva, por la que el alma se inclina en busca de algo que visualiza como su fin o su objetivo en procura de su perfección. A diferencia de lo que ocurre en la actividad cognoscitiva, en la apetitiva se consuma una unión y una presencia de la naturaleza real del objeto apetecido en el sujeto que apetece.

Esta actividad tendencial es universal: todo lo que es tiende, de algún modo y en algún grado, hacia algo. Así lo afirma Santo Tomás:

> Una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, tiene una inclinación a las operaciones propias y al fin propio, lo que consigue por las operaciones: en efecto, como es cada cosa así opera y tiende a lo que le es conveniente[376].

Analizando este pasaje resulta evidente, en primer término, que el principio a partir del cual cada cosa se inclina o tiende hacia las operaciones propias y el fin propio no es otro que la propia forma; de aquí se deduce, en segundo término, que cada cosa opera y tiende a su propia operación y a su propio fin en relación directa con lo que es: *quale est, talia operatur*. Ahora bien, sabemos que en la visión tomista del universo éste se concibe como

---

[375] *Cfr*. FABRO, C., *L' Anima. Introduzione al problema dell' uomo*, *op. cit*., p. 75.
[376] *Summa contra gentiles* IV, c. 19.

un plexo de entes cada uno de ellos con su peso y su medida, esto es, su propia perfección, ordenados según una jerarquía conforme a su mayor o menor proximidad a Dios, principio primero y agente perfectísimo. Por tanto, se hallarán tantos modos y grados de inclinación o de apetito como modos y grados de ente existen. Por último, el fin de todo apetito aparece especificado: se trata de alcanzar lo *conveniente* a cada ente, esto es, el *bien* que es la noción capital que rige toda la doctrina tomista de la actividad tendencial o apetitiva.

Un notable texto, correspondiente a las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, que trascribimos íntegro pese a su extensión, resume esta doctrina:

> Cuanto más próxima es una naturaleza a Dios tanto más expresamente se encuentra en ella la semejanza de la dignidad divina. Pero pertenece a la dignidad divina que mueva, incline y dirija todas las cosas y que ella misma no sea movida, inclinada o dirigida por otro. Por tanto, cuanto más próxima a Dios es una naturaleza tanto menos es inclinada por otro y tanto más capaz de inclinarse por sí misma. En consecuencia, la naturaleza no sensible, que en razón de su materialidad está máximamente alejada de Dios, se inclina ciertamente hacia algún fin, pero sin embargo no hay en ella nada que incline sino tan sólo un principio de inclinación […] En cambio la naturaleza sensitiva que está más cercana a Dios tiene en sí misma algo que la inclina, a saber, el apetecible aprehendido, pero esa misma inclinación no está en la potestad del animal que es inclinado sino que dicha inclinación le viene determinada por otro desde fuera. El animal, en efecto, a la vista de lo deleitable no puede no desearlo puesto que los animales mismos no tienen dominio de su inclinación, por tanto *no actúan sino más bien son actuados*, según enseña el Damasceno; y esto es así porque la potencia apetitiva sensitiva tiene un órgano corporal y por lo mismo se aproxima a las disposiciones de la materia y de las cosas corporales de manera que sea movida más que mueva. Pero la naturaleza racional que es muy próxima a Dios no sólo tiene una inclinación hacia algo, como la tienen los seres inanimados, ni sólo esta inclinación se mueve como determinada por otro desde afuera, al igual que la naturaleza sensible, sino que más allá de todo esto tiene potestad sobre la misma inclinación de modo que no se inclina necesariamente hacia lo apetecible aprehendido sino que puede inclinarse o no. Y así la misma inclinación no le es determinada por otro sino que se determina por sí misma. Y esto le compete en cuanto que no se vale de un órgano corporal y así alejándose de la naturaleza del móvil se acerca a la naturaleza del moviente y del agente. Ahora bien, que alguno determine por sí mismo una inclinación a un fin no puede ocurrir a menos que conozca el fin y la relación respecto del fin en aquellas cosas que se ordenan al fin lo que es sólo propio de la razón. Y por eso, tal apetito no determinado necesariamente

> por ningún otro, sigue a la aprehensión de la razón; por lo que el apetito racional, llamado voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible[377].

Aparece, como puede advertirse, claramente expuesto ese plexo de entes que se disponen de acuerdo a un orden de perfección al que aludimos. Resulta así, en primer lugar, la existencia de un apetito propio de los seres que carecen de conocimiento, en los que sólo es posible hablar de apetito analógicamente: en ellos la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural por lo que de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada apetito natural. Santo Tomás apela al ejemplo del fuego que por su forma tiende a elevarse y a producir un efecto semejante a él[378]. Pero en los seres dotados de conocimiento se da otro modo de apetito, más perfecto, llamado apetito elícito o apetito animal: cada uno de estos seres está determinado en su propio ser natural por su forma natural pero de tal modo que ello no le impide recibir las representaciones de otras especies (como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles) y de este modo puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. En el hombre hallamos todos los apetitos mencionados; en efecto, a los movimientos apetitivos naturales propios de nuestra vida vegetativa (los fenómenos de carácter fisicoquímico presentes en las funciones vegetativas elementales) se unen, de un lado, el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión de un objeto sensible, y el apetito racional, que sigue a la aprehensión de la razón, que de este modo culmina y da cima a nuestra vida apetitiva.

3.4.b. *Las potencias del apetito sensible: la sensualidad.*

Son las potencias que corresponden a lo que venimos llamando apetito sensitivo y que, tal como hemos dicho, es el que sigue a la aprehensión cognoscitiva de un objeto sensible[379]. Clásicamente esta esfera de nuestros apetitos se denomina "apetito inferior"

---

[377] *Quaestiones disputatae de veritate*, 22, a 4, *corpus*.
[378] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 80, a 1, *corpus*.
[379] Respecto de la necesidad de sostener la existencia de unas facultades apetitivas además de las facultades aprehensivas, sostiene Santo Tomás que tal necesidad se funda en que las cosas se desean no sólo para sentirlas y ejercer de este modo las acciones propias de las potencias aprehensivas en las que lo aprehendido está solamente según una semejanza, sino que se desean, además, para usar de ellas y poseerlas según su misma naturaleza. Así, por ejemplo, la vista "desea" el objeto visible nada más que por el puro hecho de verla; pero no basta al animal ver la cosa, sentirla, sino que la desea para usar de ella. Esta es la razón por la que al lado de la aprehensión cognoscitiva se ha de poner el apetito y, por tanto, la existencia de unas

(por comparación con la voluntad a la que se llama "apetito superior"); también suele designársela como "sensualidad" (*sensualitas*), término muy utilizado en la tradición filosófica patrística y escolástica aunque con sentidos diversos[380].

Este término *sensualitas*, en su acepción específica o técnica, aparece en el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo de donde es tomado por los doctores del siglo XIII, principalmente por Tomás de Aquino. Según el Maestro de las Sentencias, la sensualidad designa lo relativo a nuestros apetitos sensibles, correspondientes a la parte inferior del alma, de la que proceden, a modo de facultades o potencias, el movimiento que se dirige al sentido corpóreo y el apetito de las cosas que se refieren al cuerpo; esta sensualidad, además, es común al hombre y a los animales irracionales ya que sólo la razón es exclusiva del hombre y nada tiene en común con los demás animales[381].

De acuerdo con esto, Santo Tomás define la sensualidad como el apetito que sigue a la aprehensión de lo sensible y al que le conviene, en sentido más propio, el carácter de movimiento, esto es, el movimiento sensual:

> El movimiento sensual es un apetito que sigue a la aprehensión sensible. En efecto, el acto de la facultad aprehensiva no se llama propiamente movimiento como sí el acto del apetito, pues la operación de la facultad aprehensiva se consuma en la presencia de las realidades aprehendidas en el sujeto que aprehende, mientras que el acto de la potencia apetitiva consiste en que el sujeto que apetece se inclina hacia lo apetecido. De este modo, la operación de

---

potencias especiales, esto es, las potencias apetitivas. *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 78, a 1, ad 3: "El apetito natural es la inclinación de cualquier cosa, por su misma naturaleza, hacia algo; de aquí que por el apetito natural cualquier potencia desea lo que le es propio. Pero el apetito animal se sigue de la aprehensión de una forma y para esta clase de apetito se requiere una potencia especial del alma ya que no es suficiente la sola aprehensión. Una cosa, en efecto, se apetece por lo que ella es en su naturaleza; pero una cosa no está en la facultad aprehensiva según su naturaleza sino según una semejanza suya: es manifiesto que la vista, por ejemplo, apetece naturalmente el objeto visible sólo en orden a su acto, esto es, en orden a ver. Pero el animal, por su facultad apetitiva, desea la cosa vista no solamente para verla sino también para usar de ella. Si el alma necesitara de las cosas percibidas por el sentido nada más que en función de las acciones de dichos sentidos, esto es, sólo para sentirlas, no sería necesario poner lo apetitivo como un género especial entre las potencias del alma ya que bastaría el apetito natural de las potencias". Una muestra más del sólido realismo de los doctores medievales.

[380] Para un estudio de los diversos sentidos que el término *sensualitas* adquiere en los autores patrísticos y en los escolásticos medievales puede verse ECHAVARRÍA, M.F., *Estudio Preliminar* a la versión española de la *Cuestión Vigésimo quinta de las Cuestiones Disputadas sobre la Verdad, la sensualidad*, La Plata 2012, pp. 7-108.

[381] *Cfr*. *Petri Lombardi Sententiarum Libri Quatuor*, II, d. 24, 6 (PL 192, 702-703) : "La sensualidad es, en efecto, una cierta facultad del alma inferior de la que procede el movimiento que tiende al sentido del cuerpo y también al apetito de las coas que pertenecen al cuerpo […] Por tanto todo lo que consideramos en nuestra alma que no es común con las bestias pertenece a la razón; pero lo que en ella es común con los animales brutos pertenece a la sensualidad".

> la potencia aprehensiva se asemeja más al reposo en tanto que la operación apetitiva más se asemeja al movimiento. Por eso, por movimiento sensual se entiende la operación de la potencia apetitiva; y así, sensualidad es el nombre del apetito sensitivo[382].

Se trata, por tanto, de un movimiento en sentido propio que sigue a la aprehensión de un objeto sensible hacia el que tiende en razón de lo que dicho objeto tiene de apetecible y, por ende, de bien. Estamos, pues, en presencia de lo que corresponde a esa compleja esfera de lo que hoy designamos con el nombre de afectividad o emotividad y que en las últimas décadas ha sido objeto de estudios y revisiones sustanciales.

Definida así la sensualidad en términos de movimiento y distinguida respecto del conocimiento (que más propiamente se asemeja al reposo que al movimiento) será preciso hacer una nueva distinción en el interior de la misma sensualidad. Esta distinción apunta a establecer una doble potencia apetitiva sensitiva, a saber, la de un apetito primario, terminativo, que en los autores escolásticos toma el nombre de "apetito concupiscible", y el de otro apetito, secundario, no terminativo, denominado "apetito irascible".

El fundamento de esta importante distinción descansa sobre una atenta y realista observación de los movimientos tendenciales tanto en la naturaleza en general como en los seres animados (y especialmente el hombre) en particular. En efecto, en las cosas dotadas exclusivamente de apetito natural se observa una doble tendencia que se correlaciona con una doble operación: una de ellas es la tendencia -y consecuente operación- por la que la realidad natural procura alcanzar lo que conserva su naturaleza; ejemplo de esto son los cuerpos graves que se mueven hacia abajo para allí conservarse. La otra corresponde a la tendencia y subsiguiente operación por la que una realidad natural tiende a destruir lo que es contrario a su naturaleza por medio de alguna cualidad activa; ejemplo de esta segunda tendencia-operación es lo corruptible que procura siempre vencer aquello que lo corrompe.

A partir de esta observación general es posible establecer que el apetito sensible guarda una cierta conveniencia con el apetito natural -dada su proximidad a este último en cuanto depende del cuerpo- por lo que también se observa en su esfera propia esa misma

---

[382] *Summa Theologiae* I, q 81, a 1, *corpus*; véase también *Quaestiones disputatae de veritate*, XXV, a 1, *corpus*; *In Sententiarum* II, d. 24, q 2; en este pasaje, añade Tomás un matiz importante en el sentido de que el movimiento sensual tanto puede ser de inclinación hacia un objeto apetecido como también de huida: "La sensualidad denomina más propiamente esa parte por la que el animal se mueve hacia aquello que apetece o bien huye de algo".

doble tendencia-operación: efectivamente, los seres sensitivos tienden a conseguir lo que les es afín y conveniente para su conservación y a oponerse y vencer aquello que les es contrario o adverso respecto de su naturaleza. Ahora bien, la primera tendencia-operación se realiza según una cierta recepción ya que el animal recibe aquello que apetece en orden a conservar su naturaleza; la segunda, en cambio, es una cierta acción por la que el animal se opone y vence todo lo que signifique un obstáculo o una contrariedad en cuanto a su naturaleza se refiere. En razón de esto se concluye que estas dos tendencias-operaciones se han de reducir, necesariamente, a principios distintos puesto que recibir y actuar no dependen de un mismo principio. De aquí que se deba admitir, en función de la diversidad de tendencias y de operaciones, dos potencias apetitivas sensitivas distintas.

Como dijimos, en la tradición patrística y escolástica el primero de estos apetitos se conoce como apetito concupiscible; su objeto es la posesión del bien deleitable. El segundo de estos apetitos recibe el nombre de irascible y su objeto es el bien arduo. Ambos objetos son distintos ya que una cosa resulta apetecible por ser deleitable y, por tanto, ejerce una atracción sobre el sujeto que apetece; en cambio, algo tiene razón de arduidad en la medida que aparta del deleite y se torna, incluso, doloroso y causa de tristeza. Resulta fácil advertir la existencia de un rico dinamismo que es característico del orden apetitivo sensible: el apetito concupiscible se ordena a lo que conviene y conserva y, por tanto, su movimiento finaliza en sí mismo puesto que se aquieta y reposa con la posesión del bien deleitable que es el bien querido por sí mismo y no en razón de otra cosa; el irascible, por el contrario, se ordena al concupiscible habida cuenta de que el bien arduo no es apetecido por sí mismo sino en cuanto que por su intermedio se abre la posibilidad de alcanzar el bien deleitable tras superar los obstáculos que se le oponen. Tal dinamismo, propio del apetito sensible, no es, empero -como suponen algunas visiones materialistas o meramente mecanicistas- un dinamismo ciego, un oscuro juego de fuerzas clausurado en sí mismo sino un dinamismo orientado hacia un fin o fines específicos y, en el caso del hombre, esencialmente abierto a la vida de la razón y del espíritu[383].

3.4.c. *El órgano corpóreo del apetito sensitivo.*

[383] Respecto de la distinción entre concupiscible e irascible, *cfr*. *Quaestiones disputatae de veritate*, q 25, a 2; *Summa Theologiae* I, q 81, a 2; *Quaestiones disputatae de anima*, q XIII, *corpus*.

Un aspecto muy importante a destacar respecto del apetito sensitivo es que se trata de un movimiento cuyo principio primero es, desde luego, el alma; pero ésta en cuanto está unida al cuerpo no sólo como forma substancial sino, además, como motor. Esto significa que ese rico dinamismo apetitivo que hemos mencionado requiere del cuerpo y, más concretamente, de determinados órganos corpóreos.

En la perspectiva hilemórfica en la que nos hemos situado desde el principio de nuestras indagaciones, es preciso destacar que hay una doble relación del alma con el cuerpo: una, la del alma como forma del cuerpo; en este sentido, el alma da el ser y la entidad al hombre en tanto compuesto hilemórfico. La otra relación, a menudo no suficientemente destacada, es la del alma como motor del cuerpo y conforme con este segundo modo de unión es que el hombre ejerce algunas de sus operaciones, entre éstas, las del movimiento apetitivo sensible. Podemos afirmar, por tanto, que el alma humana en cuanto es un principio formal hace que ella sea y su ser es, como hemos visto, el ser del compuesto. Por su parte, en cuanto es motor del cuerpo hace no sólo que éste sea sino que, además, se mueva. En síntesis, de las dos relaciones mencionadas, una se enuncia como la unión del *alma -forma* con el cuerpo y la otra como la unión del *alma-motor* con el cuerpo. Si la primera unión es entitativa, la segunda es operativa[384].

Debemos esclarecer aún más este punto, a saber, que de ambas relaciones, la primera -es decir, el alma como forma- es el fundamento de la segunda, el alma como motor. En efecto, la consideración del alma como principio formal es primera y fundante porque es la que da el ser y la especie al compuesto humano; la segunda, el alma como motor, añade una perfección a la primera, la perfección de la operación. De este modo hay un solo y único acto que es el del alma del que derivan dos efectos, el ser y el obrar[385].

Ahora bien, la consideración del alma como motor del cuerpo nos lleva a una conclusión: todo motor requiere de un móvil, por tanto el cuerpo es el móvil del alma. No se trata, empero, del cuerpo tomado en general sino del cuerpo como realidad orgánica, esto es, como compuesto de órganos a modo de partes suyas ordenadas entre sí, armónicamente

---

[384] *Cfr.* BILOCHI, G. C., *El dinamismo del alma humana. El alma como motor del cuerpo [El corazón como primer motor en Tomás de Aquino]*. Ponencia leída el 5 de julio de 2012 y publicada en “La persona: divina, angélica y humana”, *Actas del Primer Congreso Internacional Tomista*, Colección del Centro de Estudios Tomistas, CET Centro de Estudios Tomista, Providencia, Chile, junio de 2014, M. Gómez de Pedro/M. Cereceda Martínez/I. Serrano del Pozo, RIL Editores. ISBN 978-956-01-0055-9.
[385] *Cfr. Idem*.

dispuestas. Quiere decir que si en la unión del alma con el cuerpo en cuanto forma no hay medio alguno, según ya vimos más arriba, en la unión del alma con el cuerpo como motor sí es necesario que exista un medio; ese medio no es otro que el cuerpo y sus respectivos órganos. No obstante, si bien el motor y el móvil no constituyen por sí mismos algo uno, ya que uno mueve y el otro es movido, sin embargo, son uno en razón del acto único del alma y, por lo mismo, el movimiento es un acto común del motor y del móvil[386].

Estas precisiones nos permiten abordar la cuestión de cuál sea el órgano del cuerpo del que se vale el apetito sensitivo. De hecho, como venimos diciendo, el móvil es el cuerpo tomado en su complejidad de partes y de órganos recíprocamente ordenados entre sí. La cuestión que se plantearon los doctores medievales (y que sigue siendo la misma que hoy nos planteamos) es determinar cuál es el órgano corpóreo al que pueda señalarse como el *primum movens* merced al que el resto del cuerpo es movido. Por regla general, los autores medievales sostuvieron que ese órgano era el corazón:

> Dado que es necesario que el orden de los instrumentos sea según el orden de las operaciones, y que de las operaciones realizadas por el alma una precede naturalmente a la otra, se hace preciso que una parte del cuerpo sea movida por otra para su operación. Así, pues, entre el alma, según que es motor y principio de las operaciones, y todo el cuerpo cabe algún medio porque mediante una primera parte primeramente movida mueve a las otras partes a sus operaciones, como mediante el corazón mueve a los otros miembros a sus operaciones vitales[387].

En la misma cuestión, en la sexta respuesta a las objeciones, se lee:

> Es necesario entender que el alma mueve al cuerpo por la aprehensión y el apetito. Ahora bien, la aprehensión y el apetito en el hombre son de dos clases:

---

[386] *Cfr*. *Idem.* Estas precisiones tienen fundamento en una serie de textos de Santo Tomás. Al respecto pueden citarse: *Summa Theologiae* III, q 8, a 2, *corpus*. “El cuerpo humano está naturalmente ordenado al alma racional que es su forma propia y su motor. En cuanto es su forma recibe del alma la vida y las demás propiedades convenientes al cuerpo humano según su especie. En cambio, en cuanto que el alma es motor del cuerpo, el cuerpo sirve instrumentalmente al alma"; *Quaestiones disputatae de veritate*, q 26, a 2, *corpus*: “La pasión del cuerpo se atribuye al alma por accidente de doble modo: de un modo en cuanto que la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma según que se une al cuerpo como forma […] De otro modo según que comienza en el alma en cuanto ésta es motor del cuerpo”; *Quaestiones disputatae de anima*, q IX, ad 2: “aunque el alma es forma en cuanto es acto y, de similar manera, en cuanto es motor, y de tal modo que según lo mismo es forma y motor, sin embargo uno es su efecto según que es forma y otro según que es motor. Por esta razón la distinción tiene lugar”. También puede consultarse *Summa contra gentiles* II, c. 57 *et alibi*.

[387] *Quaestiones disputatae de anima*, IX, *corpus*.

> una, que es sólo del alma, que no se realiza mediante órgano corpóreo y que corresponde a la parte intelectiva; otra, que es del compuesto y pertenece a la parte sensitiva. Pero la aprehensión y el apetito de la parte intelectiva no mueven al cuerpo sino mediante la aprehensión y el apetito de la parte sensitiva porque, puesto que el movimiento es respecto de algo singular, la aprehensión universal, que es la del intelecto, no mueve sino mediante la aprehensión particular, que es la del sentido. Así, por tanto, cuando el hombre o el animal se dividen en una parte moviente y en otra movida, esta división no está en la sola alma ni en el solo cuerpo sino en una parte del cuerpo animado y en otra: en efecto, aquella parte del cuerpo animado cuya operación es aprehender y apetecer mueve a todo el cuerpo"[388].

Es importante esta afirmación de Santo Tomás respecto de que una parte del cuerpo esté específicamente destinada a la aprehensión y al apetito y, más propiamente, que esa parte u órgano es el corazón[389]. Hoy sabemos que la parte del cuerpo destinada a la aprehensión y al apetito es un complejo neuroendocrino cuyo estudio es un capítulo apasionante de la moderna fisiología.

De acuerdo con todo lo visto, podemos concluir que tanto el movimiento apetitivo sensible con su doble vertiente, concupiscible e irascible en sí mismo considerado, cuanto su correlato orgánico, el estudio de la sensualidad o afectividad en el hombre interesa a la psicología, a la psicopatología y a la medicina. Además, si se tiene en cuenta que las dos potencias apetitivas sensibles son el sujeto de unos fenómenos asaz importantes y significativos, las pasiones (de las que hablaremos en el siguiente capítulo), se refuerza aún más el interés por su estudio; en efecto, la sensualidad es una de las claves antropológicas fundamentales para el cometido específico de la antropología médica de lo que hablaremos oportunamente.

---

[388] *Quaestiones disputatae de anima*, IX, ad 6.

[389] Acerca del corazón como *primum movens* del cuerpo y de la naturaleza del movimiento del corazón puede consultarse el opúsculo *De motu cordis*. "Los movimientos de todos los otros miembros [del cuerpo] son causados por el movimiento del corazón, como lo prueba Aristóteles en su libro *Sobre el movimiento de los animales*; así también los demás movimientos pueden ciertamente ser voluntarios, pero el primer movimiento, que es el del corazón, es natural". Más adelante añade que el corazón no es sólo el principio de todos los movimientos del cuerpo sino, también, su fin: "El movimiento del corazón es ciertamente el principio de todos los movimientos que se dan en el animal; por lo que dice Aristóteles en el tercer libro *Sobre las partes de los animales* que «parece que los movimientos de lo agradable y lo triste y absolutamente de todo sentido comienzan desde aquí, en el corazón, y aquí terminan». Por lo cual, a fin de que el corazón, fuera el principio y el fin de todos los movimientos, tiene cierto movimiento, no circular, sin duda, sino semejante al circular, a saber, compuesto de tracción e impulso; por lo que dice Aristóteles en el tercer libro *Sobre el alma* que «lo que mueve mediante órganos está allí donde el principio y el fin son lo mismo»" (*Del movimiento del corazón*, traducción de Victor Basterretche, notas y comentario de Mario Caponnetto, Buenos Aires 1994).

3.5. **Potencia apetitiva intelectual o racional: la voluntad**.– La voluntad es la potencia apetitiva racional o espiritual. Su objeto es el bien pero visto en su dimensión universal más allá de cualquier singularidad o concreción. Así como en el plano del conocimiento decimos que las potencias cognoscitivas intelectuales tienden a la aprehensión del ente considerado de modo universal y abstracto, así también en el plano apetitivo la voluntad busca no el bien concreto, singular y sensible sino el bien absoluto y universal, esto es, el bien bajo la razón formal de bien. Debemos añadir que lo mismo que ocurre en el caso de las potencias cognoscitivas en el sentido de que éstas no se valen de órgano corpóreo alguno, de igual modo la voluntad tampoco se vale de nada corpóreo: ella representa lo que en la tradición clásica y escolástica se conoce como el apetito superior, esto es, el apetito propiamente humano que se inclina, nada menos, que hacia aquello que es la máxima aspiración de la creatura humana, la felicidad o bienaventuranza[390].

De acuerdo con Cornelio Fabro pueden distinguirse tres momentos en el dinamismo de la voluntad. En el primero, el bien conocido por la inteligencia se vuelve objeto y principio de la voluntad la que, a la vez que obra sobre sobre sí misma obra también sobre las demás facultades. En un segundo momento, la voluntad actúa como el principio intrínseco mediante el cual el ser espiritual se mueve hacia la conquista del bien y de su perfección (reales o supuestos) en vista de su cumplimiento último que es la felicidad perfecta, el bien absoluto; pertenece, pues, a la voluntad el dinamismo del ser espiritual; como el instinto y el apetito sensitivo son los principios propulsores en la vida inferior, así lo es la voluntad para la esfera intelectiva en cuanto es el apetito espiritual y principio supremo de la perfección del sujeto. El tercer momento es el de la comunicación o difusión fuera de sí del bien poseído y gozado mediante la cual el ser espiritual se inserta a sí mismo y la propia vida en el mundo[391].

Surge a partir de la constatación de este dinamismo y de sus respectivos momentos una serie de cuestiones a dilucidar respecto de la voluntad. El acto de la voluntad es un *velle*, un querer, un desear cuyo objeto y fin es un bien supremo y último aunque su deseo

---

[390] "Lo que la voluntad quiere con necesidad como una inclinación natural a la que ella está determinada es el fin último o bienaventuranza y todo lo que se incluye en ese último fin" (*Quaestiones disputatae de veritate*, XXII, a 5, *corpus*).
[391] *Cfr*. FABRO, C., *L' Anima*, *op. cit.*, pp. 87-88.

se extiende también a otros bienes intermedios; se plantea, en consecuencia, si la voluntad todo lo que quiere lo quiere con necesidad o si hay algún margen de indeterminación en su querer. Por otra parte, si como se ha dicho, el objeto de la voluntad es el bien conocido por el intelecto, será preciso examinar detenidamente qué relaciones se dan entre la voluntad y la inteligencia, cuál de ambas potencias es superior a la otra y si es pertinente y en qué términos plantear semejante relación entre ambas. También hemos afirmado que la voluntad, movida por el bien mueve a su vez a las demás facultades, de donde surge otra cuestión, a saber, qué tipo de movimientos recíprocos y de mutuas interacciones se dan entre la voluntad y las demás facultades especialmente las que como apetito superior guarda respecto de las potencias apetitivas inferiores. Finalmente, si hemos sostenido el carácter eminentemente espiritual de la voluntad, no podemos dejar de plantearnos cómo juega el dinamismo de la voluntad de cara al delicado tema de la libertad y del libre albedrío. De estas cuestiones nos ocuparemos enseguida.

3.5.a. *Voluntad y necesidad.*

Decir que la voluntad quiere algo con necesidad parece, en principio, una contradicción en los mismos términos sobre todo de cara al pensamiento moderno. La voluntad, en efecto, evoca lo espontáneo y remite, de hecho, a la libertad y a la autonomía. Nada, pues, aparece más opuesto entre sí que la voluntad y la necesidad. Esta dificultad muy propia del pensamiento moderno -cuyas raíces habría que buscarlas, según algunos críticos de la modernidad, en el nominalismo- nos remite a otra oposición, a saber, la que se supone existe entre naturaleza y libertad; y esto es posible merced a una previa reducción tanto de la noción de naturaleza -la que queda limitada a sus instancias meramente inmediatas, es decir, lo relativo al mundo físico en el que todo se muestra sometido a una estricta legalidad que no deja margen alguno a la indeterminación- cuanto de la noción de libertad -entendida exclusivamente en términos de libertad de coacción. Por tanto, tras estas reducciones nocionales, la naturaleza aparece como irreductiblemente ajena y contraria al mundo de la libertad y, por ende, no se concibe una voluntad que tienda con necesidad, a modo de una inclinación natural, hacia su fin último[392]. Sin embargo una atenta

[392] Véase al respecto ECHAVARRÍA, M. F., "Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino", en Revista *Espíritu* LXVI (2017), n. 154, 345-377. Respecto de la raíz nominalista de la oposición naturaleza versus

consideración y consecuente revisión de las nociones de naturaleza y libertad nos permite entender que la voluntad es una cierta naturaleza y que al tender a su último fin (esto es, según dijimos, su objeto propio, el bien supremo) lo hace con necesidad sin mengua, empero, de la libertad.

Tomás de Aquino inicia su exposición sobre la voluntad indagando, precisamente, acerca de este punto: todo lo que la voluntad quiere, ¿lo quiere con necesidad? O, también, ¿hay algo a lo que la voluntad se incline con necesidad? La respuesta a esta cuestión, decisiva en orden a una adecuada comprensión de la voluntad como potencia apetitiva espiritual, depende de una distinción respecto del concepto de necesidad. Necesidad, en efecto, puede entenderse de un triple modo. Hay una necesidad esencial o absoluta que se refiere a lo que no puede sino ser como es: si hablamos de un triángulo no podemos concebir otra cosa que una figura geométrica de tres lados, o si hablamos de algo que es compuesto sabemos, *eo ipso*, que por ser compuesto necesariamente se corrompe. Hay un segundo modo de necesidad, llamada de fin o de utilidad: así, el alimento es necesario para la vida y el vehículo lo es para viajar. Por último existe una necesidad de coacción: un sujeto es obligado por una fuerza exterior a sí mismo a obrar necesariamente de un determinado modo y no de otro.

Ahora bien, de estas tres modalidades de necesidad solamente la de coacción es contraria a la voluntad mientras que las otras dos modalidades no se oponen a ella:

> Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. No obstante, el movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo. Por su parte, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera. Ejemplo: quien decide voluntariamente atravesar el mar, es necesario que en su voluntad esté el propósito de embarcarse. De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la

libertad, *cfr.* PINCKAERS, S. TH, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido y su historia*, Pamplona 2007, p. 469, citado en el mencionado trabajo.

> voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo[393].

Se ha de subrayar en el texto que acabamos de trascribir el paralelo que hace Santo Tomás entre el intelecto y la voluntad y entre los primeros principios y el fin último: así como la inteligencia asiente con necesidad cuando descubre la necesaria conexión entre los principios y las conclusiones, del mismo modo la voluntad asiente necesariamente al fin último cuando advierte que aquello que quiere guarda necesaria relación con dicho fin último.

> Hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere[394].

Queda, en consecuencia, adecuadamente delimitado el espacio de libertad y necesidad en el que se realiza el dinamismo de la voluntad. Lejos de oponerse, necesidad y libertad son como las coordenadas del movimiento del apetito espiritual. Por tanto, excepto respecto del último fin al que la voluntad tiende con necesidad al modo de un movimiento natural, en lo que se refiere a los demás fines y bienes ella guarda una completa indeterminación, llamada también por algunos autores "indiferencia dominadora de la voluntad"[395].

---

[393] *Summa Theologiae* I, q 82, a 1, *corpus.*

[394] *Ibidem,* a 2, *corpus.*

[395] "Se dice que es necesario lo que está inmutablemente determinado a una sola cosa. Por tanto, dado que la voluntad permanece indeterminada respecto de muchas cosas ella no tiende con necesidad respecto de todo sino sólo respecto de aquello a lo que está determinada por inclinación natural. Y porque todo lo móvil se reduce a la inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a un principio, es necesario que aquello a lo que la voluntad está determinada sea el principio por el que apetece aquellas cosas a las cuales no está determinada, y esto es el último fin según se dijo" (*Quaestiones disputatae de veritate* XXII, a 6, *corpus*). Está claro que lo único a lo que la voluntad se halla determinada es el fin último; pero esta determinación actúa a modo de principio de todo aquello a lo que la voluntad no se halla determinada. He aquí el misterio de la libertad humana: querer con necesidad el último fin y, sin embargo, elegir o no elegir aquello que conduce o aparta de ese último fin.

Ahora bien, esta indeterminación de la voluntad es triple en cuanto afecta al objeto, al acto y a la ordenación al fin. En lo que respecta al objeto, la voluntad está indeterminada en lo concerniente a las cosas que son para el fin no en cuanto al fin en sí mismo lo que resulta posible habida cuenta de que se puede alcanzar el último fin por diversas vías y que diversas vías coinciden para llegar a él. En esto, la voluntad se diferencia y distancia de lo que sucede en las realidades naturales las que para alcanzar fines ciertos y determinados no tienen sino vías ciertas y determinadas: estas realidades naturales evidencian una completa necesidad no sólo en cuanto apetecen el fin sino, además, en cuanto apetecen las coas que son para el fin; en efecto, no hay en ellas nada por lo que puedan apetecer o no apetecer. La voluntad, en cambio, como apetito espiritual, sólo está determinada con necesidad al último fin, ya que no puede no apetecerlo, pero no en cuanto a las cosas referidas al fin puesto que hay en ella la potestad de querer una cosa u otra.

La voluntad se muestra también indeterminada respecto de su acto ya que puede ejercerlo o no ejercerlo cuando quiere. También en este punto, la voluntad vuelve a distinguirse y separarse respecto de las cosas naturales las que resultan por completo determinadas en cuanto a su acto propio: así, por ejemplo, un cuerpo grave según su naturaleza debe siempre, obligadamente, caer hacia abajo, salvo que algo exterior y ajeno se lo impida.

Por último, la voluntad permanece indeterminada en lo que respecta a la ordenación al fin en la medida en que puede inclinarse hacia aquello que conforme con la verdad se ordena al fin debido o bien inclinarse hacia lo que sólo en apariencia se ordena a dicho fin. En esto juega un papel fundamental la razón ya que es ella la que puede errar respecto de la real o aparente bondad de algo.

En conclusión, si es posible hablar de una voluntad libre es sólo en cuanto en ella no hay necesidad ni determinación; y esta libertad se ha de considerar respecto de las tres cosas que hemos mencionado, a saber, en cuanto al acto, que puede o no querer ejercerlo; en cuanto al objeto ya que puede querer una cosa u otra e, incluso, cosas opuestas; y en cuanto a la ordenación al fin en cuanto puede querer lo bueno o lo malo[396].

---

[396] *Cfr*. *Quaestiones disputatae de veritate*, XXII, a 6, *corpus*. Respecto de la última indeterminación, la del bien y el mal, Tomás de Aquino subraya que ella sólo se da en una naturaleza deficitaria, esto es, propensa al error y al mal, y añade: “Por tanto decimos que querer el mal ni es libertad ni parte de ella aunque sea un cierto signo de libertad”.

3.5.b. *La voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*) y la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*).*

Lo que venimos diciendo acerca de la voluntad en cuanto determinada a su último fin pero indeterminada respecto de su acto, de su objeto y de su ordenación al fin, alcanza una mayor comprensión si tenemos en cuenta una distinción, en la misma voluntad, de dos aspectos, a saber, la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*) y la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*). No se trata de dos facultades distintas: la voluntad es potencia única; se trata más bien de dos momentos o estados de la sola y misma potencia[397].

Para entender esta distinción, muy propia del pensamiento escolástico, se ha de tener en cuenta que entre la voluntad como naturaleza y la voluntad como razón se da una relación de potencia a acto; en efecto, la voluntad como naturaleza hace referencia a ella en tanto que potencia dotada de naturaleza espiritual exhibe una tendencia nativa o natural hacia el bien en absoluto como último fin; esta tendencia, por ser natural, está signada por la necesidad y es previa a cualquier actualización. Ahora bien, la que actualiza la voluntad, la determina y encauza es la razón. Haciendo una extensión analógica de la composición materia y forma en los entes naturales, podemos decir que la voluntad como naturaleza es a la manera de una materia indeterminada y pasiva, por tanto potencial; en consecuencia es la razón la que al determinarla y especificarla la actualiza.

La voluntad es una cierta naturaleza por lo que se da un cierto orden entre la voluntad y la naturaleza:

> La naturaleza y la voluntad se ordenan de tal modo que la misma voluntad es una cierta naturaleza ya que todo lo que se halla en las cosas se dice que es una cierta naturaleza. Por eso, en la voluntad es necesario que se encuentre no sólo

[397] Los términos *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* son una versión latina de los términos griegos *thelesis y bulesis* respectivamente, utilizados ya por Juan Damasceno (678-749). La versión latina corresponde a Pedro Lombardo como expresamente lo reconoce Santo Tomás. “Se ha de decir que según el Damasceno *thelesis* es la voluntad natural, a saber, la que por modo de naturaleza se mueve hacia algo según que en él se considere la bondad absoluta; *bulesis*, en cambio, es el apetito racional que se mueve hacia un bien en orden a otro bien, y estas dos cosas el Maestro las designa con otros nombres llamándolas *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Sin embargo, conforme con esta distinción, la potencia de la voluntad no se diversifica puesto que esta distinción es según que se mueve hacia algo sin una comparación o con una comparación. Pero comparar no pertenece a la voluntad sino a la razón, por tanto aquella división no es por esencia sino por accidente: en consecuencia no son potencias diversas sino una sola que difiere según que opere con comparación o sin ella respecto de la aprehensión precedente (*In III Sententiarum*, d 17, q 1, a 1, qc 3, ad 1).

> lo que es propio de la voluntad sino también lo que es propio de la naturaleza. Ahora bien, lo propio de cualquier naturaleza creada es que sea ordenada por Dios al bien apeteciéndolo naturalmente; por tanto, también en la misma voluntad se encuentra un cierto apetito natural del bien que le es conveniente[398].

He aquí, podemos decir, la voluntad en estado puro, la voluntad como tendencia natural al bien que le es a sí misma conveniente y congruente; y dado que estamos hablando de una naturaleza espiritual, el bien que le es conveniente y congruente no puede ser sino, como venimos insistiendo, el bien absoluto, el bien bajo la misma razón de bien.

Pero es preciso añadir que esta voluntad natural, este apetito natural al bien absoluto no basta para alcanzarlo, ni para realizarlo, ni para adherirse a él de modo pleno; hace falta, además, que sobre la "materia" de esta voluntad natural actúe, a modo de una "forma" que la actualice y especifique, el orden de la razón. De alguna manera, el acto de la voluntad como naturaleza es un acto voluntario sólo incoativamente ya que es necesario que la razón lo saque, por decir así, de su indeterminación primaria y lo lleve a la plenitud de una voluntad en acto.

En la terminología tomista la *voluntas ut ratio* es denominada a veces como voluntad deliberada[399] o voluntad de elección llamada también libre albedrío[400]. Estas expresiones hacen referencia a la actuación de la razón sobre la voluntad natural. En el caso del libre albedrío la posición tomista es particularmente clara: en primer lugar, afirma la existencia del libre albedrío en la creatura racional[401]; segundo, determina que es una potencia[402] y,

---

[398] *Quaestiones disputatae de veritate*, XXII, a 5, *corpus*.
[399] *Cfr. In I Sententiarum*, d 48, q 1, a 4, *corpus*; *In II Sententiarum*, d 24, q 3, a 1, *corpus*.
[400] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 83; *Quaestiones disputatae de veritate*, XXIV, *et alibi*.
[401] *Summa Theologiae* I, q 83, a 1, *corpus*: "En el hombre hay libre albedrío […] para cuya evidencia se ha de considerar que hay algunos seres que obran sin juicio, como una piedra que cae abajo y de modo similar todos los que carecen de conocimiento. Otros obran con juicio pero no libre, como los animales brutos: en efecto, la oveja que ve al lobo huye de él con un juicio natural y no libre porque ya que no juzga a partir de una comparación sino mediante un instinto natural; y lo mismo puede decirse respecto de cualquier juicio de los animales brutos. Pero el hombre obra con juicio porque por la facultad cognoscitiva juzga acerca de algo que se ha de evitar o buscar, mas este juicio no procede de un instinto natural respecto de una acción particular sino de una cierta comparación de la razón y, por eso, obra con juicio libre pudiendo moverse hacia cosas diversas. La razón, en efecto, en cuanto a lo contingente, toma vías opuestas lo que se evidencia en los silogismos dialécticos y en las persuasiones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes y, por eso, respecto de ellas, el juicio de la razón se orienta hacia diversas cosas y no está determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío por el hecho mismo de ser racional.
[402] El término libre albedrío (*liberum arbitrium*) designa, en principio, un acto ya que se trata de un juicio; pero en la posterior evolución del lenguaje pasó a significar el principio del que dicho acto deriva. Como se sabe, el principio de un acto puede ser un hábito o una potencia. Santo Tomás demuestra que no puede ser un

más precisamente, una potencia apetitiva[403]; sin embargo, no es distinta de la voluntad sino la misma voluntad que desea y elige; en efecto, el libre albedrío es en orden a la elección de los medios conducentes al fin en tanto que la voluntad como naturaleza se inclina hacia el fin mismo[404]. De este modo, el apetito espiritual que es la voluntad se mueve entre lo necesario, que es el fin que como tal no es objeto de elección puesto que sobrepasa por completo el ámbito de nuestras elecciones[405], y la libertad que no solamente elige las vías y los fines intermedios que son para el fin sino que puede hacer que esas vías y fines intermedios se orienten a la consecución del último fin o se aparten de él.

Estamos aquí en el centro mismo de la condición humana: el hombre está llamado a un fin que excede con largueza cuanto puede aspirar y desear, pero al mismo tiempo posee la misteriosa potestad de alcanzarlo o rechazarlo. Esto vuelve, en cierto modo, dramática la existencia humana: ya vimos, en efecto, de la mano de von Gebsattel, que el hombre en tanto persona, vive en una situación de crisis que sólo en la muerte alcanza su resolución

---

hábito: en efecto, no es un hábito natural puesto que no hay en nosotros nada que nos mueva naturalmente hacia aquello que es sometido al libre albedrío: efectivamente, aquello a lo que tendemos naturalmente no está sujeto al libre albedrío. Tampoco es un hábito adquirido pues en ese caso estaríamos bien o mal dispuestos respecto de las cosas sometidas al libre albedrío pero éste es indiferente respecto del bien y del mal. Por tanto, sólo resta admitir que es una potencia (*Cfr. Summa Theologiae* I, q 83, a 2, *corpus*; *Quaestiones disputatae de veritate*, XXIV, a 4, *corpus*).

[403] *Summa Theologiae* I, q 83, a 3, *corpus*: "El objeto propio de la elección es aquello que conduce al fin y esto en cuanto tal tiene razón de bien que es llamado útil; por tanto, dado que el bien, en cuanto tal, es objeto del apetito, se sigue que la elección es principalmente un acto de la facultad apetitiva; y así el libre albedrío es una potencia apetitiva".

[404] *In III Sententiarum*, d. 17, q 1, a 1, qc 3, ad 5: La voluntad, que es del fin, y el libre albedrío no son potencias distintas […] sino que *bulesis* y *thelesis* difieren porque al libre albedrío le corresponde elegir algo en orden al fin mientras que la voluntad es acerca del bien absoluto"; *cfr. Summa Theologiae* I, q 83, a 4, *corpus*; *Quaestiones disputatae de veritate,* XXIV, a 6, *corpus*.

[405] Para entender mejor este punto conviene tener presente la comparación que hace Santo Tomás entre el modo en que la inteligencia se adhiere a los primeros principios y la voluntad al último fin. Cuando nuestra inteligencia capta realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como pueden ser ciertas proposiciones contingentes de cuya negación no se sigue una negación o contradicción de los primeros principios, puede entonces no asentir necesariamente a dichas proposiciones; en cambio cunado capta otras proposiciones conectadas necesariamente con los primeros principios, como son las conclusiones demostrables de cuya negación se sigue la negación de los primeros principios, en este caso nuestra inteligencia no puede no asentir a dichas proposiciones y debe, en consecuencia, asentir a ellas con necesidad. Algo similar ocurre con la voluntad. Cuando ella se inclina hacia bienes particulares no relacionados necesariamente con el último fin o felicidad porque sin estos bienes se puede igualmente alcanzar ese último fin, entonces la voluntad no se adhiere necesariamente a dichos bienes. En cambio, hay otros bienes necesariamente relacionados con el último fin sin los cuales este fin no puede alcanzarse. Ahora bien, cuando esa necesidad se hace evidente (por la acción del intelecto que determina formalmente a la voluntad) entonces nuestra voluntad se adhiere con necesidad al fin último y a todo lo que a dicho fin conduce (*cfr. Summa Theologiae* I, q 82, a 3, *corpus*).

final[406]. Cuanto y de qué modo pueda esta condición crítica de la existencia humana incidir en la configuración del enfermar del hombre lo veremos oportunamente.

3.5.c. *La acción de la voluntad sobre el intelecto y las demás potencias del alma.*

Existe una interacción recíproca entre la voluntad y el intelecto; a su vez, la voluntad mueve a las demás potencias del alma. De qué modo se realiza esta recíproca interacción se explica si se tiene en cuenta el orden y la naturaleza de las causas, fundamentalmente, de la causa final y la causa eficiente. En todo movimiento, por cierto, una cosa es el agente que actúa y otra la razón por la que se actúa. Un ejemplo sencillo (que pone Santo Tomás) permite comprender esta distinción: en el calentamiento de un cuerpo, el fuego actúa a modo de agente gracias a cuya acción eficiente se lleva a cabo el proceso de calentamiento; el calor, por su parte, es la razón por la que se realiza el calentar. En este ejemplo, el fuego corresponde a la causa eficiente y el calor a la causa final.

Ahora bien, la razón del obrar está en el agente a modo de una intención puesto que el fin es lo primero en la intención y lo último en el ser. En el caso que estamos considerando -la acción recíproca entre intelecto y voluntad- el fin está en el intelecto a modo de intención por lo que el fin, la razón del obrar, preexiste en el intelecto según lo que es propio de éste: sabemos, en efecto, que el intelecto recibe las cosas a modo de intención no según el ser real que las cosas tienen en su naturaleza. Por tanto la inteligencia mueve a la voluntad según el modo por el que decimos que el fin mueve, es decir, que la razón preconcibe el fin y lo propone a la voluntad. De esta manera, decimos que la inteligencia mueve a la voluntad a modo de una causa final, esto es, mostrando y proponiendo a la voluntad la razón de fin que está en el intelecto a modo de una intención.

En lo que respecta a la voluntad le corresponde mover a modo de causa agente porque eso es lo propio de ella; efectivamente, la voluntad se compara a las cosas según que ellas son en sí mismas: ya vimos que la voluntad no se inclina hacia nociones, ni ideas, ni intenciones sino hacia bienes reales, tal como esos bienes existen en sí mismos; el intelecto, en cambio, se compara a las cosas según que están en el alma de modo inmaterial y espiritual. Pues bien, cada cosa actúa y es movida según el ser propio por el que subsiste en sí misma y no según el ser intencional que tenga en el intelecto. Con robusto realismo,

[406] *Cfr*. VON GEBSATTEL, V. E., “Crisis de la psicoterapia”, en *Antropología Médica*, *op. cit*.

Santo Tomás afirma que el calor no calienta en el alma sino en el fuego. Por consiguiente si la voluntad se compara a las cosas según su ser real, cuando ella mueve una cosa se compara a esta cosa según que a ésta le competa el movimiento. Además, el acto de la voluntad es una inclinación, esto es, una disposición por la que mueve según que mueve a la manera de una causa eficiente, por tanto, ella mueve como tal, esto es, como causa eficiente. En síntesis, el intelecto mueve a la voluntad como causa final y la voluntad mueve al intelecto como causa eficiente: sin la voluntad, la inteligencia no se dispondría a entender; pero sin la determinación del fin por parte del intelecto, la voluntad no se movería propiamente o lo haría sólo a ciegas, sin propósito[407].

Aparte de este movimiento recíproco entre las dos grandes potencias espirituales, hay que señalar que, precisamente en tanto son potencias espirituales, ellas tienen la capacidad de reflejarse sobre sí mismas y, a la vez, sobre las otras potencias: el intelecto se entiende a sí mismo al tiempo que entiende a la voluntad, entiende la esencia del alma y entiende a las demás potencias. La voluntad se quiere a sí misma, quiere que la inteligencia entienda, quiere a la esencia del alma y a las demás potencias. Ahora bien, cuando una potencia se refleja sobre otra lo hace de acuerdo con lo que le es propio: así, cuando la inteligencia entiende que la voluntad quiere toma, por así decirlo, en sí misma la razón de querer; de igual modo, cuando la voluntad se refleja sobre el resto de las potencias lo hace como sobre cosas a las que les conviene el movimiento y la operación e inclina a cada una a su operación propia[408].

En este fino y sutil juego de movimientos recíprocos conforme con el orden y la naturaleza de cada causa reside una de las claves más significativas de la unidad y el orden que se pone de manifiesto en la entera actividad del hombre. Todo constituye una admirable arquitectura signada por la armonía, la unidad y el orden; de ella nos ocuparemos en lo que sigue al tratar de la unidad de las operaciones y las síntesis funcionales.

4. *Análisis dinámico y unitario de las potencias del alma. Las síntesis funcionales*.

Las consideraciones precedentes corresponden a un estudio analítico y, en cierto modo, estático de las potencias del alma. Pero es preciso avanzar un paso más en nuestras

---

[407] *Cfr*. *Quaestiones disputatae de veritate* XXII, a 2, *corpus*.
[408] *Cfr. Idem*.

indagaciones y detenernos en lo que podemos llamar una consideración sintética y dinámica de dichas potencias. Ocurre, en efecto, que en la realidad de la existencia humana todas estas potencias o facultades cuya pormenorizada descripción llevamos hecha, actúan simultánea, unitaria y recíprocamente, en contigüidad unas con las otras. De esta manera se pone de manifiesto la unidad funcional de nuestras operaciones; esta unidad, como dijimos más arriba, es la correspondencia en el plano operativo de la unidad substancial del compuesto humano en el plano entitativo.

Esta unidad operativa se expresa mediante lo que hemos denominado las síntesis funcionales. Como su mismo nombre indica, estas síntesis son complejos funcionales unificados en orden a un fin, esto es, las respectivas operaciones. Lo que unifica y otorga orden a la multiplicidad de las funciones que observamos en el hombre, desde la inmediatez de lo vegetativo hasta las funciones superiores de la inteligencia y la voluntad pasando por la actividad sensoperceptiva de los sentidos externos e internos y los movimientos afectivos de los apetitos inferiores, es la referencia próxima de toda esta compleja actividad a las potencias del alma las que, como hemos visto, guardan entre sí un orden de generación y de perfección y, en definitiva, la referencia remota al alma como fuente primigenia de la que emana tanto el ser como el obrar del hombre. Entendemos que por fuera de esta concepción del alma y de sus potencias no es posible hallar una explicación adecuada de la unidad de la vida y del obrar humano. Sin embargo esa unidad se impone desde la misma experiencia y ella resulta hoy, como en el pasado, objeto de indagación y de reflexión de distintas disciplinas: en efecto, la filosofía, la psicología, la fisiología y, en especial, las neurociencias, han procurado y procuran dar razón de esta unidad operativa. Vamos a exponer, en primer lugar, cuáles son esas síntesis funcionales y, a continuación, procuraremos establecer algunas correlaciones médico-antropológicas al respecto.

En principio, podemos distinguir tres grandes síntesis funcionales: En primer término, distinguimos una síntesis funcional vital primaria, que tiene que ver con la unidad e integración de las funciones vegetativas. La llamamos *primaria* porque implica el primero y más elemental grado de vida y de organización funcional. En esta síntesis vemos actuar de manera integrada y simultánea las tres potencias vegetativas mencionadas en su momento: así la potencia nutritiva se ordena necesariamente a la de crecimiento y ambas a la reproductiva. Es evidente que en la complejidad de nuestras funciones vegetativas se

aprecia una unidad integrada e integradora gracias a la cual todos y cada uno de los órganos y sistemas se relacionan y ordenan recíprocamente asegurando de este modo la estabilidad y la constancia de los mecanismos llamados de homeostasis.

En segundo lugar, hallamos una síntesis funcional cognitiva que tiene que ver con la unidad de nuestros actos cognitivos. Hemos visto que nuestro conocimiento puede ser sensible o intelectual y que en cada uno de estos planos actúan determinadas potencias cognitivas. Ocurre, empero, que en la realidad siempre que conocemos, conocemos simultáneamente con todas nuestras potencias y así se da una integración sintético-funcional de nuestras sensaciones y pensamientos. Al clásico aforismo, *nada hay en el intelecto que antes no esté en los sentidos*, se debe añadir que nada hay en nuestros sentidos que no se ordene necesariamente a nuestro intelecto. Ahora bien, donde podemos observar y objetivar esta unidad es en el proceso de la percepción: ella, efectivamente, tal como ha sido puesto en evidencia por los estudios de Cornelio Fabro, es una síntesis viva de sensación y pensamiento. La percepción será, por tanto, la unidad de análisis en la que procuraremos mostrar la unidad e integración de las potencias cognoscitivas.

Finalmente, tenemos una síntesis funcional apetitiva en la que se integran las actividades de todas nuestras potencias apetitivas. Al igual que en el conocimiento, también en el apetito se da una continuidad integradora de apetito sensible y apetito racional. En este caso la unidad de análisis de la que nos valdremos es el acto voluntario en el que intentaremos examinar de qué modo nuestras potencias apetitivas actúan de manera simultánea e integrada. Pero daremos todavía un paso más: en efecto, en el acto voluntario no se muestran solamente las potencias apetitivas actuando simultánea e integradamente sino también se evidencia la integración de lo apetitivo y lo cognitivo de manera que ambas síntesis funcionales quedan como englobadas en una ulterior síntesis funcional en la que toda la actividad humana aparece integrada. Como en esta integración juegan un papel fundamental los sentidos internos, particularmente la cogitativa, nos ocuparemos de ellos al final de estas consideraciones.

4.1. *La síntesis vital primaria o vegetativa: los procesos de homeóstasis.*

Como es sabido, el moderno concepto de homeostasis fue introducido por primera vez en la literatura médica en 1932 por el fisiólogo norteamericano Walter B. Cannon

(1871-1945) en su obra *La sabiduría del cuerpo*[409]. Con este término indicaba la tendencia que, en condiciones normales, exhiben las funciones corporales a mantenerse en un nivel constante pese a las variaciones externas o internas de los diversos factores que puedan afectar al organismo vivo. Esta constancia es algo más que un mero equilibrio físico y químico. Tal como aclaraba Cannon en aquella lejana publicación, la palabra *equilibrio* se aplica con mayor exactitud a estados fisicoquímicos sencillos, en sistemas cerrados en los que fuerzas conocidas se encuentran balanceadas. En cambio, para los procesos fisiológicos coordinados de los que resulta el mantenimiento de la estabilidad vital, el autor proponía el término *homeostasis* que no alude en manera alguna a la inmovilidad o al estancamiento sino que se refiere, más bien, a una condición que por su propia variación permanece relativamente constante. Aun cuando el concepto de homeostasis mantiene su vigencia es cierto que ha sido completado con otros conceptos a medida que avanzan nuestros conocimientos de los mecanismos de autorregulación y de control[410]. Pero podemos valernos de él para considerar de qué modo puede entenderse esta síntesis funcional vegetativa que ahora estamos examinando.

Hay sin duda un mérito incuestionable en Cannon: haber entendido que los procesos de equilibrio y de regulación de un ser vivo no pueden equipararse a un mero sistema elemental y cerrado de equilibrio físico y químico; y si se tiene en cuenta que esta aguda observación tuvo lugar en el contexto de una fisiología signada por el mecanicismo, el mérito es todavía mayor. No obstante, debemos tener en cuenta que en estos procesos que llevan a la homeostasis juegan un papel indubitable una serie de elementos físicos y químicos: basta recordar el papel de los electrolitos (sodio, potasio, cloro, etc.) en el mantenimiento del medio interno; de las hormonas, las enzimas y coenzimas en el mantenimiento de los diversos parámetros biológicos; de los trasmisores químicos involucrados en multitud de procesos fisiológicos; los equilibrios físicos y químicos en los fenómenos que se observan en la actividad de las membranas celulares.

---

[409] *Cfr.* CANNON, W. B., *The wisdom of the body*, New York 1932. Hay versión española: CANNON, W. B., *La sabiduría del cuerpo,* México, 1941.

[410] *Cfr.* ARÉCHIGA, H., *Conceptos. Homeostasis*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000; PILNIK, S. D., *El concepto de alostasis: un paso más allá del estrés y la homeostasis*, *Revista Hospital Italiano de Buenos Aires*, vol.39, n. 1 (7-12), junio 2010; BRACAMONTE-BARAN, W., MD PH D, *Inmunología y homeostasis: conceptos actuales y perspectivas*, *Acta Científica Estudiantil* 2017; 12 (1), (21-29).

La pregunta que se nos plantea es si la mera virtualidad de estos elementos físicos y químicos resulta suficiente para mantener todo lo que el concepto de homeostasis intenta representar. Es manifiesto que no. ¿Dónde reside, entonces, la última *ratio* de esta admirable unidad y estabilidad que con auténtica sabiduría el propio Cannon llamó "sabiduría del cuerpo"? En la perspectiva hilemórfica que orienta todas nuestras reflexiones es evidente que no puede ser sino el alma, concretamente en cuanto alma vegetativa, el principio informador y motor de estos procesos homeostáticos. Lo interesante es que el tema ya se planteó entre los médicos y los filósofos medievales.

Por cierto la medicina medieval heredó la fisiología hipocrática y galénica de los "humores". De algún modo, esta teoría humoral puede reputarse como la antecesora de la fisiología moderna que alcanzaría con William Harvey, primero, y luego con Claude Bernard su rango de ciencia positiva tal como hoy la conocemos. Pero aquellos médicos medievales solían plantearse cuestiones que más correspondían a la filosofía de la naturaleza que al arte médica y tenían el buen sentido de consultar a los filósofos. Un ejemplo de lo que decimos fue el Maestro de Medicina Felipe de Castrocaeli, quien ejerció como profesor de Medicina en la Universidad de Bolonia y después en la de Nápoles y que vivió contemporáneamente a Santo Tomás.

No tenemos demasiadas referencias de este médico: sí sabemos con seguridad que a él están dirigidos dos opúsculos del Aquinate, el *De motu cordis* y el *De mixtione elementorum*. Son dos escritos breves (el segundo ocupa apenas el espacio de un centenar y medio de líneas) redactados para responder sendas consultas del médico al teólogo. Nos interesa ahora detenernos en el *De mixtione elementorum* en el que se trata acerca de los cuatro elementos (aire, agua, tierra y fuego), de sus cualidades (frío, calor, sequedad, humedad) y de su papel en los cuerpos mixtos, entre ellos el cuerpo humano, en el contexto de la teoría de los humores de la medicina antigua.

Comienza aludiendo a la duda que suele haber entre muchos médicos respecto de qué modo están los elementos en el cuerpo mixto. En concreto la duda se planteaba así: ¿los elementos están en un cuerpo mixto según la integridad de sus formas substanciales y se reducen a una suerte de medio, como pretendía Avicena?; ¿o bien dichos elementos, por la imperfección de sus formas, son algo intermedio entre las formas substanciales y las accidentales, pasibles de más y de menos, que permanecen subsumidas en el cuerpo mixto,

se reducen a algo medio y dan lugar a partir de sí mismas a una nueva forma substancial, como suponía Averroes? Si se tiene en cuenta que, como dijimos, el cuerpo humano es un cuerpo mixto se entiende la implicancia filosófica y aún teológica de la cuestión. En efecto, ambas teorías, la de Avicena y la de Averroes, contradecían la realidad del alma humana como única forma substancial del cuerpo[411].

La línea argumental de Santo Tomás sigue la doctrina de Aristóteles expuesta en su *De generatione et corruptione*. Ahora bien, ¿qué valor puede tener actualmente un texto que solamente se entiende y adquiere sentido en el marco de la hoy perimida teoría de los humores? Sin embargo, haciendo abstracción del contexto científico de la época, hallamos en el texto tomista algunas consideraciones que pueden proporcionarnos alguna orientación en el tema que estamos planteando. Tras refutar, en efecto, a Avicena y a Averroes, el Aquinate sostiene que es preciso buscar otro modo de solución por el que sea posible salvar una verdadera composición o mezcla sin que se corrompan totalmente lo elementos sino que éstos permanezcan de algún modo en el cuerpo mixto, tal como es el cuerpo humano. Así escribe:

> Se ha de considerar que las cualidades activas y pasivas de los elementos son contrarias entre sí y susceptibles de más y de menos. Ahora bien, a partir de estas cualidades contrarias, susceptibles de más y de menos, puede constituirse una cualidad media que participa de la naturaleza de los extremos como, por ejemplo, lo pálido, entre lo negro y lo blanco, o lo tibio, entre el calor y el frío. De modo, pues, que al remitir el exceso de las cualidades de los elementos, a partir de éstos, se constituye una cierta cualidad media que es la cualidad propia del cuerpo mixto la que, no obstante, difiere según la diversa proporción de la mezcla o de la composición; y ciertamente esta cualidad es la disposición propia para la forma del cuerpo mixto, como, la cualidad simple lo es para la forma del cuerpo simple[412].

---

[411] A tal punto las opiniones de Avicena y Averroes ponían en duda la doctrina del alma humana como única forma substancial del compuesto humano que en la *Suma de Teología*, al tratar de esta cuestión, Santo Tomás pone como objeción contraria a aquella doctrina un argumento extraído precisamente de la permanencia de las formas substanciales de los elementos en el cuerpo mixto: "El cuerpo humano es un cuerpo mixto. Pero un cuerpo mixto no está hecho solamente según la materia ya que entonces sólo habría corrupción. Por tanto, es necesario que en un cuerpo mixto permanezcan las formas de los elementos, que son formas sustanciales. Ergo, en el cuerpo humano hay otras formas sustanciales además del alma intelectiva" (*Summa Theologiae* I, q 76, a 4, arg. 4). La respuesta de Santo Tomás se funda en la refutación de las opiniones de Avicena y de Averrores sobre la base de la doctrina aristotélica de los cuerpos mixtos siguiendo en todo la misma línea argumental del *De mixtione elementorum* (*cfr*. *Summa Theologiae* I, q 76, a 4, ad 4).

[412] *De mixtione elementorum* (texto latino disponible en *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, Tomo XLIII/jusu Leonis XIII P. M. Edita; cura et studio Fratrum praedicatorum, Roma 1976, pp. 141-157. El párrafo citado está comprendido entre las líneas 123-137).

Es decir que el cuerpo mixto posee una cualidad media, resultado de la remisión en dicho cuerpo de las cualidades extremas de los elementos. Así, el calor, como cualidad media del cuerpo mixto, resulta de una proporción entre los extremos del frío y del calor; lo mismo puede decirse respecto de otras cualidades. Ahora bien, esta cualidad media, que es propia de cada cuerpo mixto y que difiere en uno y en otro conforme con la proporción de la composición o mezcla de los elementos, constituye la disposición propia del cuerpo mixto para la recepción de la forma substancial que es una y única. De esta manera queda a salvo la doctrina de la unicidad de la forma en el cuerpo humano y, por ende, en el hombre como compuesto.

Queda en pie, sin embargo, establecer de qué manera permanecen los elementos en el cuerpo mixto. La solución de Santo Tomás va, como dijimos, en la línea de Aristóteles, a saber, que los elementos no están presentes en acto sino virtualmente:

> Las formas de los elementos están, consecuentemente, en los cuerpos mixtos no en acto sino virtualmente; y esto es lo que afirma Aristóteles en su obra *Sobre la generación* [10 (327b 30)]: “los elementos no permanecen -esto es, en el cuerpo mixto- en acto, como el cuerpo y lo blanco, ni tampoco se corrompen, ni uno de ellos ni ambos, sino que permanece a salvo su virtualidad”[413].

Es pertinente establecer, en cierto modo, una analogía entre la cualidad media del cuerpo mixto con lo que hoy conocemos como homeostasis. Se trata, en efecto, de una cierta constancia y regularidad de las funciones del organismo vivo cuyo substrato son los procesos físicos y químicos a los que hemos aludido más arriba. Dicha homeostasis es, sin duda, una *dispositio corporis* para la adecuada recepción de la forma substancial, esto es, el alma. En la perspectiva hilemórfica esa *dispositio* tiene razón de causa material pero ella expresa una síntesis de multitud de procesos biológicos que, como tales, están bajo la información del alma en cuanto es alma vegetativa.

Que el alma vegetativa emerge por sobre las meras cualidades de los elementos lo sostiene Santo Tomás en otro de sus escritos:

[413] *Ibidem*, líneas 146-153.

> […] algunos dijeron que el alma es armonía, como Empédocles, o una complexión, como Galeno, o alguna otra cosa similar. De este modo, el alma ni podría subsistir *per se* ni sería algo completo en alguna especie o género de la substancia sino tan sólo una forma similar a las otras formas materiales. Pero esta posición no puede ser sostenida ni siquiera respecto del alma vegetativa cuyas operaciones es necesario que tengan algún principio que exceda o sobrepase a las cualidades activas y pasivas, las que en el nutrir y en el crecer sólo se comportan instrumentalmente, como se prueba en el II *De Anima*; y la armonía y la complexión no trascienden las cualidades elementales[414].

Es evidente que el alma vegetativa es el principio de todos los procesos biológicos a los que venimos aludiendo. Pero el alma es, como sabemos, un principio remoto; por tanto se ha de suponer que los principios próximos de tales procesos son las potencias vegetativas, básicamente la nutritiva y la de crecimiento, que actuando de manera simultánea y recíprocamente ordenada dan lugar a esta síntesis vital primaria.

Ahora bien, resulta ilustrativo respecto de estas potencias vegetativas, traer a colación una distinción o clasificación que hace Santo Tomás de las potencias de acuerdo con su capacidad de actuar. Según el Aquinate, algunas potencias son tan sólo potencias agentes, otras son actuadas o movidas y, por último, otras son a la vez agentes y actuadas. Respecto del primer tipo de potencias, las agentes, éstas no necesitan en orden a su fin que es el acto, de nada que las mueva o incline a actuar por lo que en ellas su fuerza o virtud no es otra cosa que la misma potencia. A esta clase de potencias pertenecen tanto la potencia divina, como el intelecto agente y también las potencias naturales o vegetativas[415].

---

[414] *Quaestiones disputatae de anima*, I, *corpus. Cfr.*, además, *Summa contra gentiles* II, c. 63 y 64 donde el Aquinate rebate las tesis de Galeno.

[415] *Cfr. Quaestiones disputatae de virtutibus*, q 1, a 1, *corpus*: "Según la diversa condición de las potencias diverso es el modo de su complexión. Hay, en efecto, una potencia que es tan sólo potencia agente, otra que es solo actuada o movida, y otra que es agente y actuada. Por tanto, la potencia que es tan sólo agente no necesita, para ser principio de un acto, algo que la incline o mueva a actuar; de donde la virtud de tal potencia no otra cosa que la misma potencia. Tal es la potencia divina, el intelecto agente y también lo son las potencias naturales. Por eso la virtud de estas potencias no son hábito alguno sino las mismas potencias en sí mismas completas". Véase, también, *Summa Theologiae* I-IIae, q 55, a 1, *corpus:* "[La palabra] virtud nombra una cierta perfección de la potencia; pero la perfección de cada cosa se ha de considerar principalmente en orden a su fin, y el fin de la potencia es el acto. Por eso se dice que una potencia es perfecta según que se determine a su acto. Ahora bien, hay algunas potencias que según sí mismas se determinan a sus actos, como las potencias naturales activas, y por eso esta clase de potencias naturales se llaman virtudes según sí mismas. Las potencias racionales, que son propias del hombre, no se determinan a una sola cosa sino que se hallan indeterminadas respecto de muchas cosas y se determinan al acto por el hábito. Por tanto, las virtudes humanas son hábitos". Una exposición detallada acerca de esta distinción de las potencias puede verse en BITOCCHI, G. C, "Las potencias naturales del cuerpo en Tomás de Aquino", en *Rivista Italiana Schede Medievale* 56 (2018), pp. 59-70.

En realidad esta distinción de las potencias se funda en la noción de virtud (*virtus*), concepto éste que no es exclusivo del campo moral; en efecto, Tomás de Aquino define la virtud como el complemento de la potencia; *virtus* designa lo que tiene una completa potestad gracias a la cual puede seguir su ímpetu o movimiento: es la perfección de la potestad[416]. Por tanto, al designar a las potencias vegetativas como "virtudes", y virtudes agentes, lo que se quiere destacar es el hecho de que ellas se conducen por sí mismas y con plena suficiencia respecto de la realización de sus respectivos actos. Tal como señala con acierto Gustavo Carlos Bitocchi:

> Los principios intrínsecos de la vida vegetativa se pueden conducir por sí mismos y con suficiencia hasta el acto perfecto: así, en el corazón, el primer motor, preexiste como una potencia activa completa y, en contacto con la realidad, difunde desde sí esta potencialidad hacia todo el cuerpo actualizando su aptitud para la vida, y esto ocurre cuando el viviente se nutre, crece y reproduce. Y esto sucede con la potencia nutritiva, pues el alimento coadyuva no sólo a su alimentación, sino también a su crecimiento y a su consiguiente aptitud generativa. La realidad alimenticia lleva a su perfección a las potencias vegetativas, permiten al corazón, en última instancia, seguir siendo motor y, además sede de las potencias virtuales vegetativas. Las potencias naturales activas, como se dijo, de suyo están determinadas a una sola cosa, a sus propios actos vegetativos, de donde se llaman a sí mismas: virtudes[417].

Resulta clara, pues, la recíproca ordenación de las potencias vegetativas en orden a su fin propio, a saber, vivificar y sostener el cuerpo en la unidad sintética de sus múltiples funciones.

4.2. *La síntesis funcional cognitiva. La percepción como unidad de análisis de la actividad cognoscitiva*.

A partir de los conocidos estudios de Cornelio Fabro, iniciados en la primera mitad del siglo XX, y de los significativos aportes de las neurociencias y la psicología cognitiva, sobre todo en la última década del mismo siglo, el tema de la percepción ha cobrado un renovado interés al tiempo que se han reabierto los debates entorno de ella[418]. En efecto, la

---

[416] *Cfr*. *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q 1, a 1, *corpus*.

[417] BITOCCHI, G. C., *Las potencias naturales del cuerpo*…, *op. cit.*, p. 70.

[418] Entre los años 1938 y 1939, Cornelio Fabro publicó cuatro estudios sobre la percepción que constituyen el antecedente inmediato de sus dos obras fundamentales sobre el tema, a saber, *La Fenomenologia della*

percepción -asumida como tema particularizado o englobada en una teoría general del conocimiento- es y continua siendo una suerte de nudo al que llegan y del que parten múltiples caminos del pensamiento y de la investigación científica. Hoy más que nunca, el debate acerca de la percepción compromete no sólo fundamentales aspectos gnoseológicos sino que involucra, además, agudos problemas de naturaleza antropológica, no menos que cuestiones epistemológicas y, hasta nos animamos a decir, que incluye todo un debate respecto de la misma inteligibilidad del mundo físico y del hombre en la medida que integra este mundo.

Ante semejante complejidad del tema vamos a ceñirnos, de acuerdo con el objeto de nuestro trabajo, a algunas consideraciones de carácter general. Partiremos, en primer lugar, de la definición de Cornelio Fabro:

> La percepción indica la aprehensión inmediata de la existencia de un acto o de un objeto en la esfera de la experiencia interna o externa. Por tanto, parecen ser caracteres propios de la percepción la *advertencia* o conocimiento, ante todo, que el sujeto tiene de la "existencia" de cualquier objeto que entra en el ámbito de la conciencia y la determinación o *estructura* que tal acto u objeto debe tener para ocupar el plano de la conciencia. De este modo la función perceptiva está a la mitad entre la sensación y el pensamiento y parece presentarse ya como su punto de encuentro en la síntesis que ella opera de lo concreto (propio de la sensación) y de lo abstracto (que es el atributo propio del pensamiento)[419].

Encontramos aquí las notas esenciales de la percepción vista en una perspectiva exclusivamente fenomenológica, esto es, como hecho de experiencia inmediata. En primer lugar, se trata de un conocimiento en sentido general, esto es, una advertencia de la existencia de algo -un determinado objeto o un acto- que ingresa en la conciencia del sujeto que conoce. Pero, además, tal objeto o tal acto deben tener una determinación o estructura a fin de que pueda ocupar el plano de la conciencia. Para ilustrar este hecho, acude Fabro a

---

percezione (Milano 1941; Brescia 1961, Segni 2006) y *Percezione e Pensiero* (Milano 1941, Brescia 1962, Segni 2008). Dichos estudios son: *Il problema della percezione sensoriale*, Bolletino Filosofico (Ateneo Lateranense), IV, 1 (1938), pp. 5-63; *Knowledge and Perception in Aristotelic-Thomistic Psychology*, The New Scholasticim (Washington), XII, 4, 1938, pp. 237-266; *Idealismo e realismo nella percezione*, Rivista di Filosofia Neoscolastica, XXXI, 2, 1939, pp. 117-135; *La percezione intelligibile dei singolari materiali*, Angelicum, vol. XVI, fas. 4, ottobre 1939, pp. 429-462. En el campo de las neurociencias se destacan particularmente los trabajos de Richard Gregory: *Concepts and Mechanisms of Perception* (1974), London: Duckworth; *Odd Perceptions* [essays] (1986), London: Methuen Paperback (1988), Routledge (2nd edition 1990-1991).

[419] FABRO, C., *L' Anima. Introduzione al problema dell' uomo*, seconda edizione, Segni 2005, p. 32.

un ejemplo clásico de percepción a partir del cual va deduciendo un conjunto de aspectos problemáticos de tal modo que del *fenómeno* de la percepción se pasa al *problema* de la percepción. Finalmente, planteado el problema de la percepción o, más propiamente, una serie de problemas será posible arribar a una *explicación sistemática* de dichos problemas. Este es el itinerario, de franca inspiración aristotélica, que se propuso recorrer Fabro y que le permitió arribar a interesantes conclusiones que no sólo han reivindicado la vigencia de la doctrina realista del conocimiento sino que han permitido superar las históricas limitaciones del dualismo cartesiano, del empirismo y del asociacionismo, limitaciones éstas que han gravado negativamente en la comprensión de los procesos cognitivos.

He aquí un típico caso de percepción: “Me asomo a la ventana y veo, una casa, un árbol, el cielo”. Semejante expresión, tan simple en su estructura y tan inmediata en su significado no debe, empero, llevarnos a engaño. En efecto, el hecho perceptivo tan simple e inmediato como acto resulta menos simple e inmediato si se lo analiza como objeto. Sabemos que el árbol es un objeto que tiene un tronco, unas raíces, unas hojas e, incluso, según la estación del año, puede cubrirse de frutos. Esta complejidad de contenidos dentro de un mismo objeto en vez de dificultar su percepción, por el contario, la refuerza y asegura al sujeto que percibe que está, efectivamente, percibiendo un árbol y no la casa que junto al árbol integra el paisaje. Una primera conclusión se desprende de este hecho: la percepción es la aprehensión de un objeto unificado[420].

Además es evidente que el árbol percibido tiene una cierta configuración más o menos simétrica que permite ubicarlo dentro de una especie: así, por ejemplo, de acuerdo con las características del tronco, de las ramas y de las hojas, es posible advertir que se trata de un roble y no de un álamo. Por tanto, se impone una segunda conclusión: la percepción es la aprehensión de un objeto configurado[421].

Por último, no sería posible percibir la configuración del árbol y de cada una de sus partes si éstas no apareciesen, en su conjunto, cargadas de un determinado tono de color o de sus variaciones cromáticas; en efecto, el ojo, tomado en su mera condición de órgano visivo sólo ve colores o, mejor dicho, objetos coloreados; no ve ni figuras ni objetos puros.

---

[420] *Cfr*. FABRO, C., *Percezione e Pensiero*, Terza Edizione, *Opere Complete* 6, Segni 2008, p. 6 y siguientes. Véase además, *La Fenomenologia della Percezione*, Terza Edizione, *Opere Complete* 5, Segni 2006, p. 27 y siguientes.
[421] *Cfr*. *Idem.*

Esto nos lleva a una tercera conclusión: la percepción es la aprehensión de un objeto cualificado[422].

Ahora bien, la triple característica del objeto percibido puede llevarnos a una serie de problemas. En primer lugar, cómo el árbol del ejemplo puede realizar en sí una unificación de los distintos elementos que lo integran; cómo se presenta con una configuración propia y de qué modo esta configuración se reviste de colores y de tonalidades diversas que le permiten ser percibido con una determinada cualificación. También constituye un problema el hecho del mutuo darse de objeto y sujeto; cada uno de ellos tiene su propia naturaleza y no puede uno ser una función del otro. No menos cierto es que en el acto de la percepción se realiza un encuentro de objeto y sujeto de tal manera que uno pasa al otro. Todos estos son, sin duda, problemas de carácter gnoseológico, antropológico y aún metafísico.

Por otra parte, las tres dimensiones del objeto -unidad, configuración, cualificación- que como vimos se desprenden de la mera indagación fenoménica- nos lleva a constatar la complejidad del objeto de la percepción y distinguir la presencia en dicho objeto de los llamados "planos objetales" cada uno de los cuales resulta heterogéneo respecto del otro y, a la vez, no derivable: por tanto no es admisible pretender alguna suerte de articulación de tales planos en un continuo perceptivo ni tampoco que sean absorbidos unos en los otros. Más aún, en la realidad, ni la heterogeneidad, ni el carácter de no derivables de los planos significa ni que sean extraños entre sí o incompatibles: los tres se dan juntos y a un mismo tiempo[423].

Llegados a este punto, oigamos al mismo Fabro:

> La expresión "yo veo la casa, el árbol, el cielo…" ha sido ocasión en el pasado, y todavía lo es para muchos, de un escándalo insalvable. Yo "veo" colores o a lo más figuras coloreadas. Yo "concibo", no veo, el árbol, la casa, el cielo: yo no los veo sino que veo solamente superficies cualificadas a las que la mente, por su cuenta y con sus medios, "atribuye", bajo oportunas precauciones, el carácter de realidad y de substancia […] Observemos ante todo, que se dice: "yo veo…" y no: "el ojo ve la casa, el árbol, el cielo". Si bien el sujeto inteligente sólo realiza el contacto con la realidad exterior a través de los

[422] *Cfr*. *Idem.*

[423] *Cfr .Idem.* Respecto de los llamados "planos objetales" y su carácter problemático puede verse *La Fenomnelogia della Percezione*, Terza Edizione, Segni, p. 35 y siguientes. "Con la admisión explícita de los planos objetales, el percibir no puede reducirse a ser un puro hecho sino que se pone necesariamente como un problema" (p. 36).

> sentidos, no son propiamente los sentidos los que nos ponen en contacto con la realidad profunda y con la substancia como tales"[424].

Tenemos resumido en este sólo párrafo todo el problema del conocimiento humano. Efectivamente, al atribuir al sujeto -y no a sus órganos o potencias- el acto de la percepción se echa ver de inmediato la unidad sintética de este acto. Ciertamente el ojo ve el color o más propiamente superficies coloreadas; pero lo que el sujeto "ve" o "percibe" no es una superficie coloreada sino, como dijimos, un objeto unitario, configurado y cualificado que se hace presente como un árbol y todavía más como un roble. Es evidente que aquí, en este acto perceptivo, se da una aprehensión primaria de sensaciones puras que se reúnen y organizan, en un estadio posterior, en una primera integración perceptiva; a partir de esta integración perceptiva tiene lugar una suerte de "concepción intelectual" ("yo no veo el árbol, lo concibo") del objeto que es reducido así a una categoría universal: el árbol; ya no *este* o *aquel* árbol sino el árbol en su absoluta universalidad de ente y de substancia. Por eso, prosigue Fabro:

> Atribuir al sujeto entero, a la persona, la percepción o la aprehensión inmediata de la realidad, quiere decir, por lo menos, estas cosas: a) que la percepción de la realidad es el "efecto" inmediato de la puesta en acto de todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectuales, al mismo tiempo; b) que tal aprehensión completiva tiene que remitir a un principio de orden y de organización el que, en última instancia, no puede sino provenir del intelecto; c) por último que es el intelecto el propiamente aprehende la realidad y la substancia concreta: pero no el intelecto abstracto que tiende a los inteligibles puros sino un intelecto que puede aplicarse y continuarse, en sus funciones, con los sentidos […] Entonces se puede concluir que la percepción es una cierta "síntesis" de sensibilidad y pensamiento. Mejor aún que hablar de una síntesis que suena más bien a algo extrínseco, digamos que la misma percepción es un pensamiento; pero no un pensamiento abstracto sino en cuanto es objetivado inmediatamente en el contenido sensible; un pensamiento que "incorpora" en sí la experiencia. Por esto se ha dicho justamente que el momento esencial en la percepción es la "incorporación del significado" (Michotte). La percepción por tanto no es pensamiento puro; más bien ella es un "pensamiento vivido" al que, sin embargo, no puede ser ajeno el mismo pensamiento puro y sin el cual no es posible forma alguna de pensamiento puro[425].

---

[424] FABRO, C., *Percezione e Pensiero, op. cit.*, p. 10.
[425] *Idem*. Michotte se refiere al psicólogo experimental belga Albert Michotte (1881-1965) conocido por sus estudios sobre la causalidad perceptiva.

Es claro, en consecuencia, que la indagación puramente fenomenológica nos ha puesto frente al hecho de la percepción como una unidad funcional sintética de todas las potencias cognoscitivas: más aún, como un pensamiento vivido en el que el conocimiento sensible y el conocimiento intelectivo, que antes vimos por separado en nuestra indagación analítica, aparecen ahora unidos, como fusionados, en la realidad existencial del hombre que conoce.

Pero, como recuerda el mismo Fabro, un hecho como tal es solamente un hecho, esto es, un punto de partida o, como en nuestro caso, un punto de llegada al final del camino de la experiencia fenoménica; lo que nunca puede ser un hecho es una explicación. Se nos plantea, por tanto, la necesidad de otorgar al hecho perceptivo una explicación que dé cuenta de cómo se realiza esta unidad sintética de sensación y pensamiento.

La vía primera para acercarnos a una explicación es volver al sujeto de la percepción, es decir, el hombre; ya vimos que éste es uno en su ser y es esta unidad entitativa la que nos ofrece el punto de arranque de una explicación. El hombre que siente es el mismo hombre que percibe, que imagina, que recuerda, que valora y toma decisiones, que entiende y razona. Como sujeto único que es, ninguna de estas acciones quedan en él limitadas en sí mismas ni el mismo, en tanto sujeto único, queda limitado a una de ellas. No hay, por tanto, una sensación aislada sino una sensación ordenada a la percepción; tampoco la percepción queda clausurada en ella misma sino que está ordenada a la intelección; y si bien la intelección culmina el proceso de desmaterialización y universalización propio del conocimiento humano, todavía hay un retorno de lo inteligible a lo sensible (*la conversio ad phanstasmata* de los escolásticos) que cierra, de este modo, el proceso cognitivo.

Ocurre que el conocimiento es un *continuum* en el que analíticamente podemos distinguir etapas o momentos: sensación pura y aislada, sensación integrada en la percepción, formación de la imagen, iluminación de la imagen por la luz del intelecto agente que produce la abstracción, formación del concepto universal, regreso a la imagen… Pero el continuo, como tal, permanece uno y único.

> Este continuo, en tanto participación gnoseológica entre las facultades del conocer, se corresponde con la participación ontológica en el orden del ser. En el sujeto inteligente, no puede haber una sensación que no sea la sensación de este sujeto inteligente. Puesto que el alma es única, aunque con varias potencias, la potencia sensitiva, es la potencia sensitiva de un alma intelectiva.

> Si no tuviera el alma intelectiva esa potencia sensitiva, no podrá conocer intelectualmente, debido a la necesidad del phanstasma (imagen) para la abstracción universal[426].

Nunca se insistirá demasiado en este aspecto unitario e integrado del conocimiento humano como un continuum vital que tiene, precisamente, en la percepción su manifestación más clara pues, tal como vimos, es en ella donde se advierte la síntesis viva de sensación y pensamiento[427]. Por eso decimos que la percepción es la más adecuada unidad de análisis de la síntesis funcional cognoscitiva, su puesto privilegiado de observación, ya que situándonos en ella, en tanto fenómeno y problema, podemos alcanzar la naturaleza y la esencia del conocimiento humano.

Ahora bien, si hemos deducido la unidad del continuum cognoscitivo a partir de la unidad del hombre no resulta difícil entender que, recusada la unidad del compuesto humano por obra del dualismo cartesiano y sus continuadores, la unidad del continuum cognitivo debía ser, finalmente, también recusada. Este es el origen de las incontables disputas que, sobre todo, a lo largo de los últimos decenios y aún del último siglo se han suscitado en torno de la percepción. Es el mismo Fabro quien ha resaltado este papel negativo del dualismo cartesiano:

> El escollo, como el núcleo, para una adecuada solución del problema de la percepción en el ámbito de la filosofía moderna, se encuentra siempre en el dualismo y en lo extrínseco de pensamiento y experiencia, inaugurados por Descartes y sistematizado en la heterogeneidad de noúmeno y fenómeno en Kant […] se ha dividido el espíritu que es una unidad[428].

De modo que tanto el dualismo cartesiano como el idealismo kantiano al igual que las concepciones empiristas y asociacionistas, particularmente de la escuela inglesa, han constituido auténticos escollos en nuestra comprensión del continuum cognoscitivo con las

---

[426] LOBATO, A., SEGURA, A., FORMENT, E., *El hombre en cuerpo y alma*, *op. cit*., p. 401.

[427] Como muy bien apunta Juan José Sanguineti, en la unidad de la percepción, "el pensamiento se puede encarnar en los sentidos, siguiendo vías precisas y no de cualquier manera, mientras los sentidos, por su parte, pueden ser elevados al nivel del pensamiento" (SANGUINETI, J.J., "La cogitativa en Cornelio Fabro. Para una filosofía no dualista de la percepción", en *Studium. Filosofía y Teología* 34 (2014) 437-458). En el mismo trabajo, el autor subraya la confluencia en la percepción de la afectividad, la sensibilidad y la inteligencia en una conjunción que no es simple relación mecánica de "módulos psíquicos" separados sino más bien producto de una maduración creciente del conocimiento a lo largo de la vida del sujeto. De este modo se echa de ver la importancia de la memoria y de la experiencia en la conformación del complejo perceptivo.

[428] FABRO, C., *Percezione e pensiero*, *op. cit.*, p. 186.

consecuencias que es fácil deducir. La psicología, moderna y contemporánea, se ha visto afectada, desde luego, por esta pesada herencia. Pero no menos afectada se ha visto la medicina; en efecto, el dualismo -no menos que el empirismo de corte materialista que, en cierto modo, es su heredero- han gravado y siguen gravando en mayor o menor medida en la comprensión, particularmente en lo que concierne a la psicopatología y a la psiquiatría, de los fenómenos de alteración del pensamiento frecuentes en la clínica psiquiátrica.

Por otra parte con el advenimiento de las neurociencias, nos enfrentamos a una situación dual. De un lado, las investigaciones neurocientíficas han recusado el dualismo. No deja de llamar la atención que uno de los más connotados neurocientíficos, Anthony Damasio, de la Universidad de Iowa, sea el autor de un libro cuyo solo título resume su contenido: *El error de Descartes*. Tras largas y minuciosas consideraciones acerca de las bases neuronales de los procesos cognitivos y volitivo-afectivos, hacia el final de su libro, Damasio llega a conclusiones sorprendentes:

> Este es el error de Descartes: la separación abismal entre cuerpo y mente, entre la sustancia medible, dimensionada, mecánicamente operada e infinitamente divisible del cuerpo, por una parte, y la sustancia sin dimensiones, no mecánica e indivisible de la mente; la sugerencia de que razonamiento, juicio moral y sufrimiento derivado de dolor físico o de alteración emocional pueden existir separados del cuerpo. Específicamente: la separación de las operaciones más refinadas de la mente de la estructura y operación de un organismo biológico […] Resulta paradójico pensar que Descartes, si bien contribuyó a modificar el curso de la medicina, ayudara a desviarla de la visión orgánica, de *mente-en-el-cuerpo*, que prevaleció desde Hipócrates hasta el Renacimiento. Aristóteles habría estado muy molesto con Descartes[429].

El diagnóstico de Damasio es certero. No lo haría mejor un filósofo aristotélico o tomista. Sin embargo, y esta es la dualidad de la que hablamos, descubierto el error cartesiano Damasio suma su propio error que no es otro que su monismo materialista y la asignación de todo el complejo entramado cognitivo- afectivo del hombre a la mera actividad de las redes neuronales. Junto al reproche de dualismo, Damasio agrega el de haber concebido Descartes una mente incorpórea; esta mente cartesiana sigue influyendo negativamente hasta el día de hoy aun en algunos neurocientistas que suponen haber

[429] DAMASIO, A. R, *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Santiago de Chile 1997, pp. 277-279.

superado el dualismo[430]. Pero el error de Descartes no es haber pensado una mente incorpórea, que lo es en verdad, sino en haberla pensando como una substancia separada y ajena al cuerpo y no como la forma substancial de un cuerpo animado. La fuente del error cartesiano es la pérdida de la perspectiva hilemórfica de Aristóteles; y es ella, también, por paradójico que parezca, la fuente del error de Damasio. No obstante este error de perspectiva no cabe duda respecto del valioso aporte que las neurociencias han hecho, y sin duda continuarán haciendo, al problema de la percepción. Volveremos sobre este punto al tratar del papel integrador de los sentidos internos.

4.3. *La síntesis funcional apetitiva. El acto voluntario y libre como unidad de análisis de la actividad apetitiva*.

Debemos encarar, ahora, la actividad apetitiva tomando como unidad de análisis el acto voluntario y libre que es el acto apetitivo específicamente humano en el que se integran la totalidad de nuestras potencias tendenciales. No obstante una primera diferencia aparece respecto de la síntesis cognitiva; en efecto, si en esta última las potencias en juego son las facultades del conocimiento sensible e intelectual, en el acto voluntario y libre se imbrican de manera directa tanto la facultad apetitiva racional o voluntad como la inteligencia. Más arriba se señaló este vínculo esencial entre ambas potencias espirituales, vínculo que se pone marcadamente de manifiesto cuando examinamos el dinamismo del acto voluntario y libre.

Como hemos dicho, la voluntad es el apetito racional que tiende al bien universal, absoluto; pero ese bien que es el objeto propio de la voluntad es conocido por la inteligencia la que lo propone, por decirlo así, a la voluntad; ésta, a su vez, pone en acción a las demás facultades y a sí misma en procura de la consecución de dicho bien mediante una serie de actos articulados entre sí que tiene su centro en el acto de la elección de la libertad. Esta serie articulada de actos suele resumirse en un esquema elaborado por los autores tomistas sobre la base de los textos en los que el propio Santo Tomás trata acerca de este punto[431].

---

[430] *Idem.*
[431] La doctrina tomista sobre el acto voluntario puede consultarse principalmente en el extenso y profundo tratado de los actos humanos *en Summa Theologiae* I-IIae, qq 6-21; *Quaestiones disputatae de veritate*, qq 21-24, *Quaestiones disputatae de malo*, q 2 y q 6, *et alibi*.

De acuerdo con dicho esquema se trata de doce actos, seis de ellos correspondientes al intelecto práctico y otros seis correspondientes a la voluntad; a su vez, estos actos se distribuyen en tres grupos: actos acerca del fin, actos acerca de los medios y actos acerca de la consecución o ejecución del fin. Analizaremos sucesivamente cada uno de estos actos y su secuencia.

Respecto de los *actos acerca del fin*, lo primero es la *simple aprehensión del bien* (*simplex boni apprehensio*) por parte del intelecto práctico a la que sigue la *simple volición del bien* (*simplex boni volitio*) de parte de la voluntad. Se trata, como se advierte fácilmente, de la aprehensión intelectual del bien (cuya razón está en el intelecto) y que mueve a su aprehensión por la voluntad. Viene luego, el *juicio de la razón práctica* que propone el fin como asequible (*iudicium proponens finem*) al que sigue, por parte de la voluntad la intención del fin (*intentio finis*). Se trata, por tanto, de una recíproca y mutua imbricación de intelecto y la voluntad: el primero, propone el bien aprehendido y el juicio acerca de su realización; la segunda, pone en marcha el deseo del bien y la tensión hacia el bien[432].

En cuanto a los *actos acerca de los medios*, lo primero es el *consejo* (*consilium proponens media*) que es acto del intelecto práctico al que sigue, de parte de la voluntad el *consentimiento* (*consensus*); viene luego el *consejo práctico de los medios* (*consilium discretivum mediorum*) por parte del intelecto seguido de la *elección* (*electio*) de la voluntad. Este es, como dijimos, el momento central del acto voluntario en el que la voluntad debidamente iluminada e informada por la inteligencia realiza el acto propio de la libertad que es la elección[433].

Tenemos, por último, los *actos acerca de la ejecución o consecución del fin*. Lo primero es el *imperio* (*imperium*) que es acto del intelecto al que sigue el *uso activo del querer* (*usus activus*) por parte de la voluntad. Luego, el *uso pasivo de las potencias ejecutoras hasta la adquisición del fin* (*usus pasivus potentiarum usque ad adeptionem finis*) por parte del intelecto seguido de la fruición (*frutio*) de la voluntad[434]. Es preciso aclarar que el imperio es, en esencia, acto de la razón puesto que quien impera ordena al

[432] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 8, a 2; q 9, a 1; q 12, a 1, ad 1; q 12; q 19, aa 7 y 8; *In Sententiarum* II, d 38, q 1, a 3.
[433] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae q 14; q. 15; q 13, a 3; q 14, a 6.
[434] *Cfr*. *Ibidem*, q 11, q 16; q 17.

que impera a hacer algo ya sea advirtiendo o intimando; pero como, según se ha dicho, es la voluntad lo primero que mueve a todas las facultades del alma y, puesto que lo que se mueve en segundo término se mueve en virtud de lo primero, se sigue que la razón sólo impera en virtud de la voluntad: de aquí que se diga que el imperio es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad[435]. También es preciso aclarar respecto del uso: es propiamente un acto de la voluntad (el uso activo) pero también se atribuye a la razón en cuanto es ella la que dirige (uso pasivo) y es acto de las potencias motoras en cuanto éstas, a modo de instrumentos, ejecutan el acto de la voluntad imperada[436].

Por último, la serie de actos articulados culmina en la fruición o el gozo; y esta fruición, que deriva del fruto o fin alcanzado, corresponde a la potencia apetitiva ya sea el apetito sensible o el espiritual. Se da, en consecuencia, una gradación perfectiva en la fruición de acuerdo con el grado de perfección que corresponda al conocimiento del fin alcanzado. Así, en aquellos seres que tienen un conocimiento perfecto del fin por lo que no solamente conocen el fin y el bien sino además la razón universal de fin y de bien -lo que es propio de los seres de naturaleza espiritual- se da el modo más perfecto de fruición. En cambio, en los seres puramente sensitivos en los que sólo se da un conocimiento imperfecto del fin y del bien (se conoce el fin y el bien pero no su razón universal) se da tan sólo un modo imperfecto de fruición. En el hombre se dan ambos modos de fruición, pero el propiamente humano es el espiritual[437].

El esquema que acabamos de exponer tiene, sin duda, un valor innegable en la medida que articula de manera rigurosamente lógica las acciones que llevan a la consecución del bien y del fin en el hombre. Sin embargo, como cualquier otro esquema, tiene también sus limitaciones por lo que es necesario completarlo con algunas precisiones. En primer lugar, el esquema sólo menciona los actos del intelecto y de la voluntad si bien deja en claro su mutua imbricación. Como ya había visto Aristóteles, la elección es o entendimiento apetitivo o apetito intelectivo lo que pone de manifiesto la incuestionable

---

[435] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 17, a 1, *corpus.*

[436] *Cfr*. *Ibidm,* q 16, a 1, *corpus*; *In Sententiarum* I, d 1, q 1, a 2, *corpus*: "Lo que es para el fin es llevado al fin por medio de tres operaciones. La primera es la operación de la razón que fija el fin y ordena y dirige hacia él. La segunda es la operación de la voluntad imperada. La tercera es la operación de la facultad motora y ejecutora. Ahora bien el uso denomina la ejecución de lo que se ordena al fin no según el acto propio de las potencias motoras sino de manera general presupuesta la ordenación al fin. Por tanto, es acto de la voluntad que es el motor universal de las facultades según se ordena a la razón".

[437] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 11, a 2, *corpus.*

ordenación recíproca que guardan entre sí las dos potencias espirituales del alma humana[438]. Pero, como ya se ha visto, ni la inteligencia ni la voluntad se encuentran en el hombre en "estado espiritual puro"; por el contrario, se trata de la inteligencia y de la voluntad de un espíritu encarnado: una inteligencia que requiere de los sentidos que se prolongan en ella y una voluntad que es movida por los apetitos inferiores. Por otra parte, ninguna elección se hace en el hombre al modo de un silogismo lógico; una decisión no es equiparable a la conclusión de un silogismo. Toda elección tiene una cuota de incertidumbre, de duda, de vacilación; en tanto es acto de la voluntad informada por la razón no puede sustraerse a la solicitud de los apetitos inferiores ni de las pasiones. Tampoco, y en esto el realismo de Santo Tomás es particularmente expresivo, pueden negarse los condicionamientos derivados de lo que se llama la "complexión corporal", lo que nos lleva necesariamente al terreno de la patología como condicionante de la actividad libre. En suma, en el acto voluntario y libre el hombre está, como nunca, "en cuerpo y alma".

Es evidente, por tanto, que nos encontramos a distancia tanto del naturalismo de cepa materialista y determinística que reduce las aspiraciones de la voluntad a meros procesos asociativos de instintos y de impulsos elementales, o a condicionamientos sociales o psicológicos como de los espiritualismos desencarnados que suponen una voluntad absolutamente autónoma sin límites ni condiciones. Como acertadamente recuerda Cornelio Fabro:

> El dinamismo de la voluntad es solicitado (en el hombre) primero por el apetito sensible, y después, en alto, por el intelecto que propone el último fin y la proporción de los medios para el fin que conviene seguir para la consecución real del fin mismo pues el objeto de la voluntad es el bien como es en realidad (*én toís prágmasin*)[439].

Es claro que en el hombre el acto de la voluntad libre está sujeto al movimiento de sus apetitos inferiores: este movimiento impone ya, en cierto modo, un límite pues no se trata, como hemos dicho, de una voluntad desencarnada sino de una voluntad inmersa en la

[438] *Cfr*. *Ética Nicomaquea*, Libro VI, c. 2, 1139b 5: "La elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre"

[439] FABRO, C., *L'Anima*, *op. cit*., p. 88. La referencia corresponde a ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 4, 1027 b 25.

sensibilidad aunque trascendente a ella merced a la fuerza del espíritu. Por esto mismo la voluntad ni se reduce a lo sensible ni puede sustraerse a su influjo. Tampoco el apetito sensible permanece clausurado en la inmanencia de sí mismo sino radicalmente abierto y ordenado al espíritu.

Por otra parte, lo dicho nos lleva a advertir que el acto voluntario y libre es, en realidad, una síntesis de síntesis: en efecto, no sólo se aprecia en él la unidad sintética de todas las potencias tendenciales sino, además, la unidad sintética de lo cognitivo y de lo apetitivo en el hombre ya que ambas esferas aparecen vitalmente unidas en una armoniosa arquitectura, en una síntesis superior que evidencia todavía más la admirable unidad de la actividad humana, trasunto, volvemos a reiterarlo, en el plano operativo de la unidad del hombre en el plano del ser.

Pero toda esta unidad no acaba de comprenderse adecuadamente sin la consideración de aquellas facultades que hemos denominado sentidos internos que ejercen un papel fundamental y único en los procesos sintéticos e integrativos de las diversas esferas de la actividad humana. De esto se tratará a continuación.

5. *El papel integrador de los sentidos internos*.

Tal como hemos visto, la percepción es un proceso complejo e integrado en el que no solamente aparecen a la conciencia contenidos formales de determinados objetos captados por los sentidos externos sino, además, una serie de relaciones, de valoraciones y de "resonancias" afectivas que acompañan a dichos contenidos formales; y esto si permanecemos en el plano sensible. Pero hemos establecido que en la percepción convergen, en una síntesis vital, sensación y pensamiento en una suerte de continuum cognoscitivo. Por otra parte, al analizar el acto voluntario y libre vimos la confluencia en el mismo de apetito y de conocimiento y ambos tanto en lo sensible como en lo espiritual. La conclusión es que ni la percepción es conocimiento puro ni el acto voluntario es puro apetito. También hemos llegado a entender que lo sensible y lo espiritual, sea en lo cognitivo o en lo apetitivo, no son realidades o esferas separadas y cerradas sino recíprocamente ordenadas y abiertas entre sí.

Ahora bien, no es posible avanzar en una explicación de estos procesos integrados sin suponer la presencia de facultades integradoras. En primer lugar, si nos atenemos a la

percepción, surge de hecho que los contenidos formales captados por los sentidos exteriores se dan de manera unificada, conforme se vio más arriba. Sin duda estamos en presencia de una organización sensorial de los datos. Sin embargo, a este nivel de organización, todavía la presencia del objeto sensible al sentido es requerida. Pero sabemos por propia experiencia que la elaboración de los datos sensoriales admite un nivel mayor de tal modo que aún en ausencia de un objeto sensible podemos aprehenderlo por medio de una imagen que de alguna manera ha quedado en nosotros a modo de huella. Pero en la percepción no se dan solamente contenidos formales sino, como hemos visto, contenidos que hemos denominado intencionales. Tenemos, por tanto, de un lado, una organización progresiva de contenidos formales y por otro una elaboración de contenidos intencionales. Por donde se ve, de acuerdo con lo visto, que en la percepción entran en juego el sentido común como primera estación integradora de contenidos formales (y la fantasía por cierto) y la cogitativa como facultad específica que permite captar los contenidos intencionales.

5.1. *El* sensus communis*: raíz y principio de la sensibilidad y facultad integradora de las sensaciones. Primera integración perceptiva. Papel intermedio de la fantasía en la aprehensión de lo concreto*.

El sentido común es como el principio y la raíz de los sentidos especiales, una suerte de sensibilidad fontal e integradora; su relación con los sentidos externos es de tipo radial: en efecto, los sentidos externos convergen en el común al modo de los rayos de una rueda. Hay un texto muy ilustrativo de Santo Tomás que permite entender la naturaleza y la función del sentido común. No se trata, curiosamente, de un texto que se refiera propiamente al tema sino a la relación de la teología respecto de las otras ciencias: a modo de ejemplo, el Santo Doctor compara la relación de las ciencias particulares con la teología con la relación de los sentidos particulares con el sentido común. Dice:

> Nada impide que las potencias o hábitos inferiores se diversifiquen respecto de las materias que, de modo general, caen bajo una potencia o hábito superior porque la potencia o el hábito superior considera al objeto bajo una razón formal más universal como, por ejemplo, el objeto del sentido común es lo sensible que comprende en sí lo visible y audible. Por tanto, el sentido común,

> puesto que es una sola potencia, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos externos[440].

De este texto se desprende con toda claridad que el sentido común tiene por objeto los mismos sensibles, *per se* y comunes, que tiene cada uno de los sentidos particulares. Pero esos objetos son aprehendidos de un modo más universal y bajo una razón formal más universal. Cabe, pues, preguntarse, ¿qué diferencia hay entre el modo como aprehende un determinado sensible un sentido particular y el modo en que lo aprehende el sentido común? Que el sentido común lo capta bajo una razón formal más universal. Es decir que el sentido común capta la luz o el sonido no bajo la razón formal de luz y sonido sino bajo la razón formal de sensible y como parte de un complejo sensible integrado: de aquí que se diga que por el sentido común somos capaces de realizar una primera integración perceptiva de las sensaciones asiladas de los sentidos particulares y, además, sentimos que sentimos, es decir, tenemos conciencia de sentir: el sentido común es una conciencia sensitiva.

En otros pasajes de su obra el Aquinate vuelve sobre el punto subrayando, precisamente, la captación de los objetos sensibles bajo una razón formal más universal por parte del sentido común. Conviene detenernos en tres de ellos.

En el *Comentario de las Sentencias* se lee:

> Cuanto más inmateriales son algunos hábitos o potencias tanto más universales son y menos se diversifican porque tienden a la más universal razón de un objeto; así a los cinco sentidos propios corresponde un solo sentido común y una sola imaginación[441].

En la *Suma Contra Gentiles*, vuelve sobre el tema:

> Cuanto más alta es una facultad cognoscitiva tanto más universal es su objeto propio y muchas más cosas se contienen en ella; por eso lo que la vista conoce por accidente, el sentido común o la imaginación lo aprehenden como contenido bajo su propio objeto[442].

---

[440] *Summa Theologiae* I, q 1, a 3, ad 2.
[441] *In Sententiarum* III, d 33, a 1, a 1, qc 1, *corpus*.
[442] *Summa contra gentiles* I, c 61, n. 5. En la misma obra, un poco más adelante encontramos otra referencia similar respecto de la imaginación; "En todas las potencian ordenadas sucede ordinariamente que la potencia superior se extiende a más objetos y, sin embargo, es única; en cambio, la potencia inferior abarca menos

También en la misma obra:

> Lo que puede una potencia inferior lo puede una superior de modo más eminente. La potencia inferior opera por muchas cosas mientras la superior opera solo por una. En efecto, cuanto más superior es una facultad tanto más se recoge en sí y se unifica en cambio, por el contrario, la potencia inferior se divide y multiplica; por eso vemos que diversos géneros de sensibles que son percibidos por los cinco sentidos, son aprehendidos por una sola facultad, el sentido común[443].

Es claro que para el Angélico el sentido común no es una suerte de sensibilidad general indiferenciada sino que, como bien afirma Fabro, indica una facultad realmente distinta de los sentidos externos y superior a ellos en cuanto universalidad y dignidad. Por tanto, podemos decir que en el sentido común se afirma la unidad del sujeto sentiente y, gracias a esta unidad, no sólo se torna posible un cotejo y una discriminación entre los objetos de sentidos distintos (la distinción entre un sonido y un color) sino, también, entre los objetos de un mismo sentido (las tonalidades de una misma melodía o de un color). Todo es posible, reitera Fabro, por este carácter de raíz fontal que tiene el sentido común de la que emanan las facultades de los sentidos externos que, como hemos visto en los textos citados, contiene y reúne en sí a todas ellas; también puede decirse que los sentidos particulares están, en cierto modo, incluidos en esa raíz fontal del sentido común y a ella vuelven cada vez que pasan al acto de conocer. De este modo, por esta inclusión de los sentidos externos en el sentido común y la convergencia en él de los datos actuales de dichos sentidos, el sentido común adquiere una importancia fundamental en la síntesis perceptiva: es que, de hecho, ni los sentidos externos ni sus actos particulares pueden existir por fuera de la unión que guardan con el sentido común. Las sensaciones aisladas no existen aisladamente en la realidad sino que se dan unidas e integradas en la unidad del sentido común[444]. Por lo que concluye Fabro:

---

objetos y se multiplica con relación a ellos. Tenemos, por ejemplo, la imaginación y los otros sentidos; la sola imaginación se extiende a todos los objetos que captan los cinco sentidos y todavía más" (*Summa contra gentiles* I, c 65, n. 6).

[443] *Summa contra gentiles* II, c. 100, n. 3.

[444] *Cfr.* FABRO, C., *Percezione e pensiero*, *op. cit*., pp. 92-93.

> Además, y por esto, el sentido común recoge, unifica, o para ser más exactos, en el sentido común *son recogidos y unificados* los datos actuales particulares de cada sentido respecto de un objeto particular: la unidad del objeto fragmentada por la aprehensión particular de los sentidos particulares, se reconstituye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. Adviértase, empero, que el sentido común no "estructura" el objeto en sentido "gestaltista": el objeto ya está estructurado en la primera aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto cada sensible propio es inseparable y está acompañado siempre de algún sensible común. La organización primaria viene dada desde el inicio; pero se trata de una organización de mínimo contenido objetivo y todavía confusa. En el sentido común por la copresencia al sujeto de todos los datos actuales de los sentidos respecto del mismo objeto, este objeto alcanza ante todo un valor propio, definido como objeto real y puede luego tener una cierta integración y corrección aun respecto de los sensibles comunes por la cual la Gestalt, presente desde el inicio, se hace más nítida y evidente[445].

En conclusión, en los sentidos externos y en el sentido común se realiza un proceso de integración que reconoce dos momentos: el primero, la aprehensión por parte de los sentidos externos de cualidades específicas ya, de algún modo, estructuradas; el segundo, la unificación objetiva que los sentidos externos reciben por parte del sentido común[446].

Una etapa posterior de integración de los contenidos formales es la que viene dada por la fantasía o imaginación cuyo cometido central es la formación de la imagen sensible: esta imagen es el objeto propio del intelecto agente el que, como se dijo, abstrae de lo sensible la cuota de inteligibilidad y universalidad presente en la inmanencia de cada objeto concreto captado por los sentidos. Dentro de la síntesis perceptiva, la fantasía juega un papel intermedio entre la aparición inmediata de los objetos que realizan los sentidos externos y el conocimiento reflexivo de esos mismos objetos por parte del intelecto. Por tanto, la fantasía guarda una doble relación: una con los sentidos externos y otra con las

---

[445] *Idem*. Respecto de la alusión a la *Gestalt* conviene recordar que en su momento, la teoría gestáltica había intuido, de algún modo, una suerte de unidad sintética de la percepción con su noción de *Gestalt*, término alemán que puede interpretarse como forma, figura, configuración, estructura. De acuerdo con esta Escuela, surgida en las primeras décadas del siglo XX en Alemania, es la mente la que configura, en virtud de ciertos principios descubiertos por esta misma corriente, los elementos que llegan a ella a través de los canales sensoriales (percepción) o de la memoria (pensamiento, inteligencia y resolución de problemas). En la experiencia que tiene el individuo en su interacción con el medio ambiente, esta configuración tiene un carácter primario sobre los elementos que la conforman, y la suma de estos últimos no podría generar por sí sola la comprensión del funcionamiento mental. Como es sabido, todo el importantísimo trabajo que Fabro dedicó al tema de la percepción está hecho en dialogo crítico con la *Gestaltheorie*.

[446] *Cfr*. *Idem*.

facultades superiores; de este modo puede decirse que ella condiciona el conocimiento mismo en su estructura primera, tanto sea en lo sensitivo como en lo intelectual.

En atención a esta situación intermedia, la fantasía no resulta un proceso acabado de conocimiento; en efecto, si se trata del conocimiento sensible ella no atestigua la existencia de un objeto, existencia que sólo puede ser atestiguada por los sentidos externos; tampoco, en el plano del conocimiento intelectual nos da una aprehensión de la esencia o del concepto universal de un objeto puesto que la imagen, por desmaterializada que esté y por alejada que se encuentre espacial y temporalmente del objeto del que procede, sigue siendo la imagen de un objeto concreto, singular e individuado.

Por todo esto, corresponde a la fantasía proporcionar a la conciencia, en un primer grado, una estructura constante y consolidada del objeto a fin de que éste no quede a merced de impresiones sensoriales cambiantes y mutables y pueda ser susceptible de posteriores comprensiones y desarrollos intelectuales[447].

Pero la fantasía no tiene sólo que ver con el conocimiento; ella, en efecto, guarda una relación con el obrar humano ya que puede mediar entre el impulso del apetito sensitivo y el orden de la razón. Esto tiene, sin lugar a dudas, una enorme importancia en el plano de la conducta moral. Junto con la cogitativa, como veremos enseguida, corresponde a la fantasía establecer un nexo vital entre la esfera cognitiva y la apetitiva.

5.2. *La cogitativa, cima de la sensibilidad. Doble función puente: en el plano sensoperceptivo, entre lo cognitivo y lo apetitivo; en el plano de la acción (conducta), entre lo sensitivo y lo racional.*

La cogitativa, tratada por Santo Tomás en múltiples lugares de su obra, constituye una pieza clave tanto de la psicología como de la moral[448]. Su objeto, como se dijo, es aprehender las llamadas *intentiones insensatae*. Se recordará, también, que la aprehensión de estas *intentiones* se vincula directamente con movimientos de la afectividad, sean de huida y rechazo, sean de atracción y búsqueda, esto es, se relacionan con necesidades instintivas o primarias psicomotrices del sujeto. Lo propio de la cogitativa es, por

[447] *Cfr*. FABRO, C., *L'Anima…*, *op. cit*., p. 48.
[448] *Cfr. In Sententiarum* III, d 1, q 1, qua 2, ad 2; d 23, q 2, qua 1, ad 3, d 26, qua 2; *Summa Theologiae* I-IIae, q 74, a 4, ad 1; *De Veritate*, q 14, a 1, ad 9 *et alibi*.

consiguiente, aprehender las mencionadas intentiones a fin de que el apetito huya de ellas o se dirija a su encuentro.

Esta intrínseca relación de la cogitativa, que es un sentido cognitivo, con la esfera apetitiva es la que hace de ella una potencia puente entre la cognición y el apetito. Esta función puente es doble. Por un lado, en el plano sensoperceptivo, es la cima de la sensibilidad; opera en relación con la fantasía y la memoria completando la elaboración del fantasma y del recuerdo en los que percibe las *intenciones*. Representa la máxima capacidad integradora de los sentidos internos.

El fruto inmanente de la cogitativa se "ofrece" a las potencias apetitivas estableciéndose, así, un puente, en el plano mismo de lo sensible, entre lo cognitivo aprehensivo y lo apetitivo tendencial. Todo se realiza según una estructuración compleja, no lineal. Por ejemplo, el tacto percibe una lesión y de allí, un dolor pero no bajo la razón formal de bueno o malo, útil o nocivo; el sentido común percibe la operación táctil pero no su carácter nocivo o conveniente; sólo la cogitativa percibe el carácter nocivo o conveniente. Por eso, por la cogitativa, la lesión dolorosa se hace dolor humano (correlato afectivo del dolor). Lo mismo pasa con las demás pasiones. Por otra parte, en el plano de la acción, la cogitativa realiza un juicio sintético singular acerca del obrar, por lo que se la llama razón particular, haciendo de este modo de puente entre lo sensible y lo racional. De allí su papel en el acto libre, su estrecha relación con la razón práctica y con la prudencia. Es racional por participación y posibilita la contigüidad en el orden del obrar entre lo sensible y lo racional. De este modo, la cogitativa es una suerte de clave de bóveda de la conducta humana, de su unidad y continuidad: en lo cognitivo se reconoce un valor sensible, en lo apetitivo se siente atracción o repulsión; el resultado es una reacción motora estableciéndose así un circuito entre conocimiento descriptivo, conocimiento práctico, atracción emotiva y acción.

Por lo dicho se echa de ver que la cogitativa no sólo tiene un valor en el plano cognitivo -plano en el que pone cima a la integración sensoperceptiva y alcanza el límite supremo de la esfera inferior del conocimiento sensible que toca la esfera del conocimiento superior del cual participa- sino, además, su función en el plano del obrar humano es de una extraordinaria relevancia por lo que se vuelve una facultad decisiva a la hora de interpretar los complejos fenómenos de la conducta humana ya sea en el plano moral, ya sea en el más

próximo para nosotros de la patología. De allí la enorme importancia de su reconocimiento y estudio.

En el plano estrictamente cognitivo, y dentro del complejo perceptivo, la cogitativa tiene que ver con las organizaciones sensoriales más avanzadas (organizaciones sensoriales secundarias); en efecto, sirviéndose de los datos actuales del sentido común y de los datos de las experiencias pasadas conservados en la imaginación y reconocidos por la memoria, la cogitativa explora, coteja y examina los contenidos múltiples de la experiencia apreciándolos en concreto y contribuyendo de este modo a la formación de la imagen, nueva síntesis sensorial, que como ya dijimos constituye el objeto del intelecto agente. De aquí su relación inmediata con la inteligencia y su proximidad, en tanto cima de lo sensible, a la vida inteligente del hombre. Santo Tomás es sumamente claro en este punto:

> Es propio de la facultad cogitativa distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí, así como el intelecto, que es separado y no mezclado, compara y distingue entre las intenciones universales; y puesto que por esta facultad simultáneamente con la imaginación y la memoria se preparan las imágenes para que reciban la acción del intelecto agente, por el que son hechas inteligibles en acto, como son algunas artes que preparan la materia para el artífice principal; por eso dicha facultad se llama con el nombre de intelecto y razón de la cual dicen los médicos que tiene su sede en la cavidad media de la cabeza; y según la disposición de esta facultad un hombre difiere de otro en ingenio y de las demás cosas que pertenecen al entendimiento y por su uso y ejercicio el hombre adquiere el hábito de la ciencia[449].

En el otro plano, el del acto libre, la cogitativa tiene también un papel fundamental de acuerdo con la que ya dijimos al referirnos al puente que ella establece entre lo cognitivo y lo apetitivo. La cogitativa elabora, respecto de una situación particular, un juicio de valor; no todavía de un valor en el sentido moral (esto es función de la razón práctica en unión con el hábito de los primeros principios del obrar práctico denominado sindéresis y de la virtud intelectual de la prudencia) sino de un valor de conveniencia o no conveniencia, de agradable o desagradable, de atracción o repulsa. Este juicio, que los escolásticos denominan el "juicio sintético de la cogitativa", se ofrece a la valoración de la razón

[449] *Summa contra gentiles* II, c. 60, n. 1. En este pasaje Santo Tomás refuta la opinión de Averrores según la cual el hombre toma su especie propia no del intelecto, que el filósofo árabe suponía uno y único para todos los hombres, sino de la cogitativa. El Aquinate refuta esta última tesis pero la descripción que hace de la cogitativa es válida.

práctica (fundamentalmente en el momento que hemos identificado como el consejo) y sirve de fundamento al juicio del libre albedrío que es la facultad electiva por excelencia. En cierto modo, puede decirse que así como no hay posibilidad de conocimiento intelectual sin el paso previo de la elaboración de la imagen sensible, de igual modo no sería posible un pleno ejercicio de la elección libre sin el juicio previo de la cogitativa. Es allí, en esa suerte de confrontación existencial entre el juicio de la cogitativa y los dictados de la razón y de la conciencia, donde se debaten las decisiones humanas, siempre libres, pero también siempre dramáticas. Es el fondo oscuro en el que, lamentablemente, se han detenido demasiado ciertas corrientes de la psicología moderna sin que alcanzaran a vislumbrar que esa oscuridad no es absoluta pues llegan hasta ella los rayos luminosos del espíritu. Una vez más, por tanto, se confirma que toda la actividad humana no es sino la de un espíritu encarnado, una unidad substancial de carne y espíritu. El olvido de esta verdad, tan vieja y tan nueva, nos ha llevado con harta frecuencia al planteo de falsos problemas y de sus no menos falsas soluciones.

5.3. *Correlaciones neuronales*.

La sola expresión “sentidos internos” lleva implícitos dos aspectos esenciales: primero, por ser sentidos son facultades del alma que actúan unidas al cuerpo y, por ende requieren, de órganos corpóreos; segundo, la necesidad de identificar cuáles son esos órganos de los que se valen. Si en los sentidos externos, la identificación de los respectivos órganos es obvia, no ocurre lo mismo en lo que concierne a los sentidos internos. Sin embargo, y la historia del desarrollo de la doctrina de los sentidos internos lo confirma, desde siempre se ha intentado identificar esos órganos. Desde Galeno, pasando por Avicena y los médicos medievales, varios han sido los intentos por determinar el soporte orgánico de estas facultades. La filosofía escolástica contemporánea se ha empeñado en destacar, donde ha sido posible, la congruencia entre la propia visión antropológica y psicológica con los aportes de la ciencia moderna. En este sentido los notables trabajos de Cornelio Fabro, en los años cuarenta del siglo pasado, supusieron un importante avance; pero hoy nos hallamos en una situación inmejorable a la vista de los aportes de las neurociencias contemporáneas.

Si bien se trata de aspectos altamente específicos y expuestos a revisiones, en líneas generales, con los datos hoy disponibles podemos establecer que los sentidos internos formales estarían muy relacionados con la percepción cortical en las cortezas sensoriales primarias y en su ulterior procesamiento en las cortezas asociativas unimodales y multimodales. Para los sentidos internos intencionales, en cambio, entrarían en juego redes corticales que implican estructuras mnésicas (corteza del hipocampo y sus redes corticales asociadas) y otras estructuras relacionadas con el sistema límbico.

Respecto de la función "reflexiva" del viviente al darse cuenta de que está percibiendo (conciencia sensitiva), cada vez son más los datos neurobiológicos que indican fenómenos de sincronización en esas redes corticales, en las que no faltan influjos subcorticales de estructuras telencefálicas subcorticales, como el complejo amigdalino o el claustro de los ganglios basales del tálamo -de gran importancia estos últimos-, de estructuras límbicas o del tronco del encéfalo, sobre todo con las conexiones corticales de estructuras aminérgicas.

Desde el punto de vista del soporte neurobiológico de las funciones integradoras hay que señalar que el sentido común, en cuanto unifica las sensaciones externas, está basado en la relación de las áreas corticales sensoriales primarias con las cortezas asociativas unimodales y multimodales. En la imaginación, en cambio, solo intervienen las redes corticales que se establecen en estas áreas asociativas unimodales y multimodales.

Los datos sensoriales recibidos por los órganos de los sentidos terminan en las cortezas sensoriales primarias que, a su vez, establecen el procesamiento cortical del estímulo sensorial en las redes corticales de las cortezas asociativas unimodales y multimodales. Pero para establecer patrones de acción es necesario que estas redes corticales no queden confinadas en los lóbulos corticales occipital, parietal y temporal, sino que se comuniquen ampliamente con el lóbulo frontal, asiento de la corteza motora primaria.

Es, por tanto, de gran importancia para intentar explicar desde las correlaciones neuronales de los sentidos internos las funciones integrativas de los planos cognitivo y apetitivo (como lo visto al tratar de la cogitativa) tener en cuenta la comunicación de las cortezas asociativas multimodales posteriores en los hemisferios cerebrales con aquellas que se sitúan en el lóbulo frontal (corteza prefrontal), que a su vez, representa una puerta de

entrada de gran importancia para conectar las cortezas premotoras y, eventualmente, alcanzar la corteza motora primaria[450].

Se ha de destacar que estas redes corticales están en íntima relación con el sistema límbico, que representa la expresión neurobiológica en el encéfalo de las emociones. El sistema límbico va a estar implicado en el establecimiento y mantenimiento de estas redes corticales mediante conexiones corticales y subcorticales de sus diferentes estructuras con las cortezas asociativas que se encuentran en todos los lóbulos cerebrales.

En lo que concierne a la memoria, ella está ampliamente implicada en el desarrollo y formación de las redes corticales y subcorticales. Las redes corticales y subcorticales relacionadas con las funciones atribuidas a la cogitativa, van a estar presentes también a la hora de tratar de la memoria. Señalamos, en efecto, que la corteza prefrontal es de gran importancia para el procesamiento de información que se dirige a la corteza motora. En el caso de la memoria, estas redes corticales desempeñan un papel mucho más integrativo en el establecimiento de mecanismos biológicos que favorezcan los llamados "depósitos de memoria". Estos mecanismos mnésicos se establecen en un nivel cortical posterior (de componente más sensorial) o anterior (cuya índole se orienta prevalentemente a la acción motora), pero también en las propias redes neuronales que conectan los distintos lóbulos cerebrales. Al hablar de la memoria es necesario también hacer una mención específica a la estructura situada en el lóbulo temporal que se denomina hipocampo. Esta estructura, que se encuentra también ampliamente ligada con otras de componente límbico, parece representar un punto nodal de gran importancia para que la información sensorial que ha alcanzado las porciones posencefálicas del sistema nervioso pueda depositarse en las diferentes redes neuronales una vez que haya pasado por esta estructura cortical.

Todas estas correlaciones, y algunas más que sin duda puedan establecerse, permiten, de una parte, confirmar las admirables intuiciones de los antiguos y de los medievales que carentes por completo de nuestros recursos técnicos actuales supieron ver con profundidad y exactitud las funciones y operaciones del hombre validos tan sólo de una extraordinaria capacidad de observación unida a un insobornable apego a los datos de la experiencia a los

[450] Los trabajos de Damasio sobre el famoso caso Phineas Gage han demostrado el incuestionable papel de la corteza prefrontal en la toma de decisiones lo que nos ha sugerido que bien podría dicha corteza ser tomada como el asiento de la cogitativa. *Cfr*. CAPONNETTO, M., ABUD, J., ALONSO, E., *¿Qué es la Psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la Psicología*, Buenos Aires 2016, p. 167 y siguientes.

que sabían aplicar, con inigualada maestría, una impecable capacidad de inferencia y deducción. Pero, por otra parte, muestran la vigencia que tienen hoy los sentidos internos como vía de explicación del funcionamiento integrado de nuestro sistema nervioso.

Al respecto, queremos traer el testimonio del neurobiólogo español José Manuel Giménez Amaya. Este autor ha planteado dos cuestiones que se resumen del siguiente modo:

> Ya hemos incoado previamente que uno de los grandes problemas que tiene planteada la Neurociencia en la actualidad es la falta de respuestas concretas a estas preguntas experimentales: ¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos cognitivos? O esta otra: ¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos afectivo-emocionales y de memoria?[451]

Tras un pormenorizado repaso de los datos de las neurociencias, el autor concluye que no se encuentran dichas evidencias científicas por lo que propone un estudio interdisciplinar de la neurociencia. Su conclusión es particularmente significativa:

> Para ello proponemos acudir al concepto de "sentido interno" que nos proporciona la tradición filosófica aristotélico-tomista […] Los sentidos internos nos hablan de síntesis y unidad en el análisis de la información sensorial (algo que estamos buscando en nuestro análisis neurobiológico del funcionamiento global del cerebro); el conocimiento cuanto más cercano a la experiencia externa es más disgregado y analítico […] Lo interesante de analizar los sentidos internos, y el porqué de su mención en este momento, es ver que tenemos desde esa perspectiva un correlato muy certero con los descubrimientos neurocientíficos que se han ido obteniendo en los últimos tiempos. Estudios de neurobiología cognitiva, que han utilizado sobre todo técnicas de imagen cerebral, han ilustrado claramente muchas de las funciones asignadas a estos sentidos internos[452].

Nos hallamos, por tanto, en un momento asaz prometedor y fascinante en el campo de nuestros conocimientos acerca de la actividad humana. Nuevas investigaciones abrirán, sin

---

[451] GIMÉNEZ AMAYA. J.M., *Cerebro y alma: nuevas formas de mirar un viejo problema*, en https://www.unav.edu/documents/6709261/7026375/cerebroyalma.pdf, Universidad de Navarra, Grupo Ciencia, Razón y Fe, sin fecha de edición.
[452] *Idem*.

duda, nuevos caminos que nos llevarán a un mayor y mejor discernimiento de la compleja y maravillosa actividad del hombre.

Capítulo VI

Teoría antropológica. Las pasiones y los hábitos

I. Las pasiones

Al tratar de las potencias del alma en el capítulo anterior hemos hecho mención de las potencias apetitivas sensitivas, esto es, el apetito concupiscible, por un lado, y el apetito irascible, por otro, como dos potencias perfectamente diferenciadas en razón de sus objetos respectivos. También vimos que este complejo apetitivo se denomina con el nombre de *sensualidad*. Pues bien en directa relación con la sensualidad aparecen, tanto en el hombre como en los animales puramente sensitivos, unos fenómenos que revisten un máximo interés en el estudio del dinamismo psicológico: nos referimos a las *pasiones* equivalentes, en cierto modo, a lo que actualmente conocemos como emociones y que, de un modo genérico, se remiten a lo que se denomina la afectividad.

El estudio de las pasiones adquiere en el marco de la antropología médica un carácter particularmente relevante. Se trata, en efecto, del padecer del hombre, del modo como se organizan en el psiquismo inferior estos fenómenos complejos y de qué modo repercuten en las esferas superiores de la vida espiritual y moral. Conocer, por tanto, el padecer humano compete de un modo especial y específico al médico. No obstante, conviene hacer aquí una delimitación.

La antropología filosófica, como ciencia general del hombre, encara el estudio de las pasiones desde una perspectiva estrictamente filosófica: su naturaleza, su génesis, su modo de presentación y su significado en la existencia humana. La medicina, en cambio, en tanto es ciencia ideográfica, estudio las pasiones en el sujeto que las padece y en la medida en que estos fenómenos pasionales conlleven para dicho sujeto una pérdida de la salud o una merma en ella. Por otra parte, como se verá más adelante, en tanto las pasiones en su sentido más propio, son complejos corpóreo-anímicos, esto es, intervienen en su configuración el cuerpo y el alma y ésta en tanto motor y forma del cuerpo, resulta fácil advertir que el *primum movens* del interés médico ha de ser, precisamente, el estudio de las alteraciones corporales. Tal recorte es legítimo, sin duda; pero como en otras tantas

situaciones médicas, un estudio médico centrado exclusivamente en los aspectos corporales correrá el riesgo de no alcanzar una adecuada comprensión no sólo de las pasiones en sí mismas (lo que va de suyo) sino de no entender siquiera la misma enfermedad de la que, precisamente, debe hacerse cargo la ciencia médica.

1. Evolución histórica del concepto de pasión.

René Descartes inicia su obra *Las pasiones del alma*, publicada en 1649 con estas palabras:

> No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones. Pues, aunque sea ésta una materia cuyo conocimiento siempre ha sido muy buscado, y aunque no parezca de las más difíciles, […] no obstante, lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado.[453]

Estas palabras han pasado a la historia como una de las mayores muestras de la necedad humana y de la ignorancia presuntuosa[454]. Descartes, en efecto, publica su obra bien entrado el siglo XVII; tenía tras de sí veinticuatro siglos de reflexión filosófica si se cuentan desde el siglo VII a. C., en el que aparecen los primeros filósofos griegos, hasta el tiempo en que escribe su obra. Es decir que para el filósofo francés de nada valían las aportaciones de los presocráticos, ni las de Platón, Aristóteles, los estoicos, los Padres, los árabes, los escolásticos medievales. Todavía la necedad cartesiana se hace más evidente cuando se compara tan presuntuosa introducción con el más que magro fruto de la propia obra: no hay un texto más pobre -sin contar las absurdas disquisiciones sobre la glándula pineal- que estas páginas de Descartes sobre un tema acerca del cual los antiguos nos dejaron escritos de insuperable profundidad y precisión.

---

[453] DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, I Parte, a 1. Citamos según la versión española de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Madrid 1997, pp. 53-55.

[454] Utilizamos el término *necedad*, en su acepción propia, como lo relativo al *necio* (del latín *nescius*) es decir el que ignora o no sabe lo que podría saber. No hay, por tanto, ninguna intención peyorativa. Por otro lado, la figura de Descartes, más allá de sus errores, es digna de todo respecto y aún de elogio en varios aspectos de su vida.

Para no caer, pues, en el mismo error de Descartes, conviene demorarse siquiera someramente en revisar cómo se ha ido elaborando a lo largo de la historia del pensamiento la noción de pasión.

1.1. *La pasión en la filosofía griega antes de Aristóteles.*

Los primeros filósofos, conocidos habitualmente como presocráticos, se ocuparon de las pasiones aunque de modo diverso dependiendo, en cada caso, del concepto de naturaleza subyacente. Así, bajo la influencia de la religión órfica que consideraba al hombre una naturaleza pervertida, las pasiones eran vistas como una condición negativa del ser humano: las tendencias sensibles, que inclinan al hombre hacia lo corporal y material, resultan difíciles de controlar y aparecen como movimientos antagónicos de la razón y de la virtud. Puede decirse que, en términos generales, la filosofía presocrática afirmó la naturaleza física de la pasión reservada, por tanto, a las esferas inferiores del psiquismo. Los filósofos presocráticos que se ocuparon de las pasiones fueron, entre otros, Heráclito, Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Demócrito y hasta el mismo Hipócrates, si bien no nos legaron un corpus doctrinal que pueda considerarse relevante[455]. Empédocles es, entre los presocráticos, el primero que encara un estudio ontológico de las pasiones: para este autor, el amor y el odio son las dos pasiones que rigen el universo como principios del devenir cósmico. Demócrito, por su parte, esboza un enfoque ético de las pasiones del alma al considerar que al despojarse de ellas el alma alcanza su liberación.

El autor relevante en esta época en el tema que nos ocupa es, sin lugar a dudas, Platón, heredero del intelectualismo ético de Sócrates. En su filosofía resulta clara la primacía de la razón sobre lo afectivo volitivo: así las pasiones son elementos perturbadores del conocimiento racional por lo que la afectividad debe ser reconducida por la inteligencia. La célebre analogía platónica del carro alado ilustra su concepción respecto de la condición conflictiva que se da en el interior del alma humana. En su Diálogo *Fedro*, Platón habla de un auriga que conduce un carro tirado por dos caballos alados, uno de los cuales es blanco y de noble casta en tanto que el otro es negro y opuesto en raza y carácter. La conducción es difícil y dura.

[455] *Cfr*. SELLÉS, J. F., *Los filósofos y los sentimientos*, Pamplona 2010.

> Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay en primer lugar un conductor que guía un tronco de caballos de los cuales uno es bueno y hermoso y está hecho de esos mismos elementos, y el otro es de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo[456].

Es evidente que en esta alegoría, el auriga simboliza el intelecto, la razón, o la parte del alma que debe guiarla hacia la verdad; uno de los caballos, el de noble cepa, representa el impulso racional o moral o la parte positiva de la naturaleza pasional (indignación justa, por ejemplo) mientras que el otro representa las pasiones irracionales del alma, apetitos o naturaleza concupiscente. El auriga dirige el carro del alma, tratando de impedir que los caballos lo arrastren por senderos distintos, en procura de una armonía o equilibrio entre estas dos regiones del alma.

Platón rechaza, en cierto modo, la concepción de los presocráticos que solamente atendían a los aspectos y a los contenidos físicos de la pasión; por el contrario, pone de manifiesto que el alma también participa en la pasión[457]. Sus observaciones acerca del dolor y de los placeres, sensibles unos, espirituales, otros, evidencian lo dicho. En la filosofía platónica las pasiones se gobiernan por medio de la virtud. Así, en el mismo Diálogo que hemos citado, un poco más adelante, vuelve a la alegoría del carro, los caballos y el auriga; pero ahora es para marcar bien la diferencia entre uno y otro caballo: el bueno y de noble cepa está adornado de todas las virtudes de un buen caballo, a saber, de erguida planta, finos remos, alta cerviz y amante de la gloria con moderación y pundonor; el otro, en cambio, es la suma de todos los vicios, ya que es contrahecho, de toscas articulaciones, de cuello corto y grueso "y compañero de excesos y petulancias"[458]. La doctrina platónica de las pasiones supone un notable avance sobre la de los presocráticos puesto que las distingue

---

[456] *Fedro,* 246 a, b. Citamos según la ya mencionada versión española de E. Lledó Iñigo, publicada por la Editorial Gredos, Madrid 1988.

[457] Tal como nota acertadamente Miguel Acosta: "Platón hace una gran aportación a la historia del pensamiento cuando distingue ontológicamente aquello espiritual de lo material. Con esta interpretación, se inicia una concepción diferente a la visión homogénea de la *physis*, surgen otras posibilidades en el análisis de la realidad, leyes diferentes de las que solían utilizarse en el estudio de los seres corpóreos" (ACOSTA, M., *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid 2006, p. 18).

[458] *Cfr. Fedro,* 253 c

con precisión, apunta a su naturaleza corporal y anímica, establece la necesidad de un gobierno sobre ellas de parte de la razón y avanza significativamente en una consideración moral al distinguir entre la bondad de algunas pasiones y la maldad de otras. No obstante, su dualismo de fondo constituye sin duda su mayor límite.

1.2. *Las pasiones en Aristóteles.*

En la obra del Filósofo hallamos un tratamiento más extenso y sistemático de las pasiones. Dicho tratamiento reconoce una doble dirección: de un lado, Aristóteles se orienta hacia una consideración ética de las pasiones; por otro, nos ofrece una indagación fenoménica, de carácter físico y psicológico (podríamos decir, antropológico), en cierto modo minuciosa, de una serie de pasiones que son descriptas y definidas con precisión. La primera de estas orientaciones se contiene, fundamentalmente, en las dos obras dedicadas a la ética. La segunda, tiene su desarrollo sistemático en la *Retórica*.

En la *Ética Nicomaquea*, define las pasiones, en estos términos:

> Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor[459].

Pero unos párrafos antes, vincula directamente las pasiones con las virtudes:

> La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolemos como es debido, pues en esto radica la buena educación. Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores[460].

En parecidos términos se expresa en la *Ética Eudemia*:

[459] *Ética Nicomaquea* II, c. 5, 1105 b, 21.
[460] *Ibidem*, c. 3, 1104 b, 10-14.

> Pero decimos que los hombres son malos a causa de los placeres y de los dolores, por buscarlos y evitarlos o como no se debe o los que no se debe. Por eso, todos los hombres definen espontáneamente las virtudes como impasibilidad o serenidad respecto de los placeres y los dolores, y los vicios, por las relaciones contrarias[461].

No deja de advertirse una cierta resonancia platónica en estos textos. La exposición de la *Retórica*, como adelantamos, responde a un enfoque distinto. Se trata de una indagación de fuerte connotación fenoménica que apunta a los aspectos físicos y psicológicos de las pasiones las que son examinadas de manera particular conforme a un método previamente establecido. Este tratado de las pasiones abarca desde el capítulo 1 al capítulo 11 del Libro II. Comienza definiendo las pasiones a las que considera "las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer"[462]. Luego establece el método que va a seguir en el análisis de cada pasión: en cada una se distinguen tres aspectos; así, tomando por ejemplo la ira, se considera en qué estado se encuentran los iracundos, contra quienes suelen irritarse y por qué motivos. Lo mismo en las demás pasiones pues se si tiene en cuenta uno de esos aspectos no es posible que se comprenda adecuadamente cada pasión[463].

La primera pasión que considera es la ira. La define como "un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio"[464]. Señala que a toda ira sigue un cierto placer nacido de la esperanza de vengarse, observación ésta de gran importancia desde el punto de vista psicológico pues relaciona pasiones diversas en la unidad de la vida emocional[465]. De la mano de Homero recuerda que el apetito irascible "mucho más dulce que la miel rezumante crece en los corazones de los hombres"[466]. Siguen, luego, diversas consideraciones sobre esta gran pasión del hombre. La pasión contraria a la ira es la calma a la que define como un "apaciguamiento y pacificación de la ira"[467].

---

[461] *Ética Eudemia* II, 4, 1221b 39-1222ª 3.
[462] *Retórica* II, 1, 1378 a 20.
[463] *Cfr. Ibidem*, 1378 a, 20-25.
[464] *Ibidem*, 1378 a 30-32.
[465] *Cfr. Ibidem*, 1378 b, 1-2.
[466] HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 109-110.
[467] *Retórica* II, 3, 1380 a 6.

El próximo par de pasiones que considera Aristóteles es el amor y el odio a las que dedica una minuciosa indagación. El amor se define como "la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno -por causa suya y no de uno mismo- así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello"[468]. El odio es su opuesto. Son importantes las disquisiciones acerca del amor de amistad.

Sigue, luego, una consideración acerca del temor y la confianza. El temor viene definido como "cierto pesar o turbación nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso"[469]; su contrario es la confianza que es "una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor"[470].

La vergüenza y la desvergüenza vienen a continuación: la primera es un "cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación". La desvergüenza, en cambio, es presentada como "el desprecio o insensibilidad ante esos mismos vicios"[471]. Acerca del favor, otra pasión, afirma que es una "ayuda al que la necesita, no a cambio de algo ni con alguna finalidad para el que presta la ayuda, sino para el otro"[472]. En cuanto a la compasión ella es un "cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece"[473]. Se le opone la indignación que es "el pesar que se produce por los éxitos inmerecidos"[474]. A la envidia dedica el capítulo siguiente; la define como "cierto pesar relativo a nuestros iguales por sus manifiestos éxitos y no con el fin de obtener algún provecho sino a causa de ellos mismos"[475]. Cierra la serie, la emulación a la que se define como "cierto pesar por la presencia manifiesta de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son sus iguales por naturaleza". Contrariamente a la envidia, la emulación no siente pesar por los bienes ajenos porque sean ajenos sino porque no son de uno; por esta razón, la emulación es honrosa y propia de hombres honestos[476].

---

[468] *Ibidem* 4, 1380 b 35.
[469] *Ibidem*, 5, 1382 a 20.
[470] *Ibidem*, 5, 1383 a15.
[471] *Ibidem*, 6, 1383b, 11-15.
[472] *Ibidem*, 1385 a 16.
[473] *Ibidem*, 8, 1385b 10.
[474] *Ibidem*, 9, 1386b 8-11.
[475] *Ibidem*, 10, 1387 b 22-25.
[476] *Ibidem*, 11, 1388ª 31-35.

La doctrina aristotélica de la pasión, como puede advertirse, se ajusta a un criterio eminentemente antropológico en el que sobresale una aguda observación de las diversas pasiones en su directa realidad psíquica y física, ajena, en sí misma a cualquier consideración ética. Pero no escapó al genio del Estagirita el hecho de que dichas pasiones admiten una regulación de la razón por medio de las virtudes. De este modo integró tanto la vertiente cosmológica de los primeros filósofos como la deriva moral de Sócrates y Platón. Como se verá, en su momento, esta visión integral será asumida, en plena Escolástica medieval, por Tomás de Aquino, bien que desde una perspectiva más amplia y sistemática.

1.3. *Las pasiones en el helenismo posterior a Aristóteles.*

Después de Aristóteles, las pasiones vuelven a ser objeto de estudio por parte de los diversos autores y escuelas que integran lo que se conoce como el período helenístico. Según Zenón de Kitión (Chipre, 336-264 a.C.), fundador de la Escuela Estoica, cuya doctrina fue posteriormente sistematizada por su discípulo Crisipo (280 a.C-210 a. C), la pasión surge como consecuencia de la desviación de la naturaleza[477]. Por su parte, Crisipo -que nos ha legado un tratado sistemático sobre las pasiones y su curación- distingue cuatro pasiones básicas: dolor (ante un mal presente), temor (ante un mal futuro), placer (ante un bien presente) y deseo sensual o concupiscencia (ante un bien futuro). Ante la pasión, el deber exige autodominio (*apatheia*). Los estoicos se ocuparon mucho de las pasiones cuyo origen atribuían a un impulso general primitivo de la naturaleza. Si este impulso inicial no es ordenado por la razón y no se somete a ella, se vuelve irracional, se desvía de lo recto y termina yendo en contra de la misma naturaleza. Tuvieron en claro que las pasiones eran movimientos vehementes de la parte sensitiva del alma, contrarios a la razón y a la naturaleza: *aversa a recta ratione, contra naturam animi commotio*, según la conocida sentencia de Zenón citada por Tulio[478]; en definitiva, perturbaciones que proceden de juicios erróneos de la razón a causa de excesos de la fantasía a la que aconsejaban borrar.

[477] En la cosmovisión estoica, el hombre aparece como una mínima parte de un universo en el que reina un orden perfecto, regido y determinado por la razón y la Providencia divina. Todo cuanto procede de la naturaleza es, por lo mismo, bueno y el hombre debe ajustar a ella toda su conducta. En consecuencia, el principio supremo de la virtud es vivir conforme a la naturaleza. En este contexto, la pasión es siempre una disrupción, una desviación de la naturaleza que debe, en consecuencia, ser curada (*Cfr*. FRAILE, G.,OP, *Historia de la Filosofía*, I, 7ma. Edición, Madrid 1997, pp. 617-618).

[478] MARCO TULIO CICERÓN, *Ciceronis Tusculanarum Disputationum*, Liber IV, 6: "Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod *pathos* ille dicit, aversa a recta ratione, contra naturam, animi commotio".

Como se ve, el extremo racionalismo ético de los estoicos signó de raíz su concepto acerca de las pasiones sobre las que tuvieron una mirada profundamente negativa; en efecto, extirpar toda pasión hasta alcanzar un estado de impasibilidad, serenidad e imperturbabilidad (*ataraxia estoica*) está en la esencia misma de la ética estoica cuyo arquetipo es el hombre sabio que, vencida toda pasión, alcanza la libertad y la felicidad[479].

En las antípodas de la Escuela Estoica se sitúa en este período la Escuela de Epicuro, filósofo griego, nacido en la Isla de Samos, alrededor del año 341 a C y fallecido en Atenas hacia el 270 o 271 a. C. La filosofía epicúrea, derivada del atomismo de Demócrito, es esencialmente materialista y empirista. El alma, constituida por átomos, no sobrevive a la muerte; por tanto, todo el horizonte de la vida humana queda reducido al mundo presente; en efecto, cualquier idea de una vida ultramundana, de premios o penas eternos, de una providencia divina, son por completo ajenas al epicureísmo. Por tanto, el objeto de la filosofía –entendida antes en términos prácticos que especulativos- es procurar al hombre la felicidad en esta vida. Desde luego que esta concepción se proyecta decididamente en el plano ético: la felicidad posible en este mundo consiste solamente en evitar el dolor, que es el único mal, y conseguir la mayor cantidad posible de placer, que es el único bien. Así lo atestigua la experiencia ya que todos los seres vivientes buscan los placeres y huyen de los dolores. Fuera de este, no hay otro criterio que deba presidir la conducta humana[480].

En este contexto, las pasiones quedan reducidas esencialmente a dos, el placer y el dolor. No obstante, tanto uno como el otro admiten sus matices. Así, no todo placer es bueno ni debe buscarse necesariamente. El epicureísmo distingue entre los placeres del cuerpo y los del alma puesto que el hombre es un compuesto de ambos. Los placeres del cuerpo son puramente carnales en tanto que los del alma pertenecen a una categoría superior: el placer más elevado del alma es el gozo o la gracia (*xará*). Es al alma a la que corresponde regir y regular la vida del hombre sabio moderando y aún refrenando los placeres corporales los que, si se dan en exceso, pueden causar dolor. El ideal de vida de esta filosofía es alcanzar el equilibrio, la paz y la tranquilidad mediante el uso prudente del placer y la aceptación del dolor sobreponiéndose a él y superando el temor y las perturbaciones exteriores. No estamos, por tanto, ante un mero hedonismo sino, más bien,

[479] *Cfr*. FRAILE, G., OP, *Historia de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 620.
[480] *Cfr*. *Ibidem*, p. 593 y siguientes.

ante una ética de la dignidad humana aunque carente de toda referencia a cualquier norma superior al hombre mismo[481]. Su aporte al estudio de las pasiones no va más allá, por tanto, de una concepción exclusivamente ética (si bien la de una ética fundada sobre bases distintas de la ética estoica) sin una mayor profundización en sus aspectos físicos o psicológicos.

Otras corrientes dentro del llamado helenismo también se ocuparon de las pasiones (el caso de los escépticos, los cínicos o los ecléticos); pero en líneas generales responden a criterios materialistas por lo que las pasiones no van más allá de sus elementos corporales.

1.4. *Las pasiones en la filosofía cristiana: la Patrística y la Escolástica medieval. El aporte de la filosofía árabe.*

Se conoce como *Patrística* el amplio conjunto de escritores cristianos -llamados *Padres de la Iglesia*- , que vivieron y enseñaron entre los siglos II y VIII de la Era Cristiana, y que se caracterizan por la ortodoxia de su doctrina, la santidad de su vida y su reconocimiento por parte de la Iglesia como los primeros y firmes pilares de lo que, andando el tiempo, constituyó lo que podemos denominar con propiedad la filosofía cristiana. Esta literatura cristiana antigua comprende una extensa gama de escritos pertenecientes a géneros literarios diversos, cuyos temas y propósitos también se evidencian distintos al igual que sus varios destinatarios. Se distinguen dos bloques tanto por la geografía como por la lengua: los Padres de Oriente, que escribieron mayoritariamente en griego (aunque también utilizaron otras lenguas como el siriaco, el copto, el armenio, el georgiano y el árabe); y los Padres de Occidente cuya lengua fue el latín; en razón de esto, los primeros se conocen como los Padres Griegos (Patrología Griega) y los segundos, reciben el nombre de Padres Latinos (Patrología Latina). Ambos bloques tuvieron un extraordinario desarrollo por lo que son un vivo testimonio de la fuerza y la pujanza del cristianismo primitivo y de su capacidad de asumir, purificándolo y llevándolo a su plenitud, el rico legado de la filosofía precristiana. Esta tarea de asunción de lo precristiano se pone de manifiesto toda vez que en los escritos patrísticos se hacen ampliamente presentes elementos y nociones de la cultura griega y latina para explicar los misterios de la fe cristiana.

---

[481] *Cfr. Idem*.

En este marco doctrinal tan rico, plural y variado, no podía faltar, desde luego, una consideración acerca de las pasiones. Entre los primeros Padres que se ocuparon del tema se destaca *Clemente de Alejandría* (145-215) cuyo pensamiento muestra una nítida influencia estoica. Las pasiones, según Clemente, son impulsos excesivos que no responden a la razón, movimientos del alma contrarios a la naturaleza que deben ser contrarrestados por medio de la virtud a fin de que el cristiano, mediante una verdadera *apathia* llegue a alcanzar la auténtica sabiduría[482].

Otro autor a mencionar es *Orígenes* (185-253), una de las figuras más interesantes de la Patrística; fuertemente influenciado por el platonismo, sus ideas acerca de las pasiones responden, en general, a una línea dualista de la que deriva una dura ascética destinada a someter el cuerpo al espíritu mediante severas exigencias. Es por su condición de ser corporal que el hombre tiene pasiones, como el dolor; sin embargo, Orígenes entiende que los dolores y los padecimientos corporales son independientes de la voluntad aunque no se trata, en todo caso, de una independencia absoluta puesto que siempre le es posible al hombre dominar sus pulsiones[483].

Dentro siempre de la rama griega de la Patrística, cabe mencionar a *Nemesio de Émesa* (c. 390), una muy importante figura de la filosofía de esta época. Su obra central es *De natura hominis*, obra que es considerada, con justicia, como el primer tratado sistemático de antropología y psicología cristiana. En este notable texto, su autor recoge mucho de la herencia aristotélica y aún galénica. Trata del hombre en general y de su lugar en el universo creado; explica la naturaleza del alma humana, su unión con el cuerpo, su inmortalidad y sus atributos. Un punto particularmente notable es su reconocimiento de las potencias del alma a las que distingue entre sensibles e intelectuales, estableciendo para cada una de estas facultades sus actos y sus objetos; trata además de los sentidos internos a

[482] *Cfr. Clementis Alexandrini Stromatum*. Liber II, c. XIII, PG, vol. 8, 998 B. Clemente sostiene que una *afección* (*affectio*) o *perturbación* (*perturbatio*) es un apetito excesivo que excede la medida de la razón o bien un apetito que se ensalza y no se dispone a la razón. Los afectos vienen definidos como movimientos por fuera de la naturaleza que repugnan a la razón. La falta, el alejamiento y la desobediencia están en nuestra potestad como lo está también la obediencia. Por eso, las acciones voluntarias vendrán a juicio y quien persigue los afectos los hallará ajenos a la razón.

[483] El texto de Orígenes en que hallamos referencias de nuestro tema es un escrito polémico conocido como *Contra Celso*, se trata de una respuesta a un texto anticristiano del siglo II, titulado *Discurso verídico*, redactado entre 176 y 180, atribuido a un tal Celso, a quien sólo conocemos a través de Orígenes, y que no ha llegado completo hasta nosotros. Hay versión española de esta obra: ORÍGENES, *Contra Celso*, versión, traducción y notas de Daniel Ruíz Bueno, Madrid 1967.

los que atribuye determinados órganos, como el caso de la memoria a la que ubica en el "ventrículo occipital" y la imaginación cuyo asiento supone en los "ventrículos cerebrales anteriores"; reconoce el libre albedrío y no escapan a su consideración cuestiones como el origen del hombre y su destino final. Muchos han considerado que este tratado de antropología cristiana supera cuanto había producido la filosofía precristiana por lo que resulta un inigualable testimonio del benéfico influjo de las ideas cristianas sobre la psicología y la antropología.

Nemesio, quien muestra un excelente conocimiento de la filosofía pagana, pone en discusión las doctrinas erróneas acerca del alma; así, tras rechazar con razones abundantes y contundentes, que el alma es cuerpo, armonía, temperamento, cualidad (como se desprendía sobre todo de los presocráticos y en buena parte del propio Galeno), Nemesio afirma la naturaleza espiritual e incorpórea del alma y su indubitable inmortalidad. De igual modo, refuta las concepciones fatalistas paganas y afirma el libre albedrío. Respecto del tema de las pasiones, es importante destacar el hecho de que Nemesio, siguiendo a Aristóteles y adelantándose a los escolásticos, divide el apetito sensible en irascible y concupiscible a la par que señala el hígado como la sede principal del concupiscible y al corazón como la del irascible. Por tanto, distingue entre las pasiones del concupiscible y las del irascible[484]. La obra de Nemesio, como dijimos, se adelanta en muchos aspectos a la Escolástica, especialmente a Tomás de Aquino si bien ha de admitirse que el Aquinate no tuvo demasiada noticia del *De natura hominis* al que sólo cita dos veces en su exposición acerca del hombre de la *Suma de Teología* pero atribuyéndolo no a Nemesio sino a Gregorio Niceno.

Entre los Padres latinos, la figura descollante es, sin lugar a dudas, *San Agustín* (354-430). El Obispo de Hipona no es dualista ni, menos aún, posee una visión negativa del cuerpo al que, como doctor cristiano, estima ser obra de Dios[485]. También reconoce la existencia de un mutuo influjo entre el cuerpo y el alma aunque, a diferencia del aristotelismo, piensa que las sensaciones son primariamente acciones del alma y no resultado de una inmutación de un objeto sensible en un órgano corpóreo; empero no deja de reconocer que las cosas llegan al espíritu a través de los sentidos. Podemos decir que

---

[484] *Cfr.* GONZÁLEZ, Z., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, 14, Madrid 1886.
[485] "No se puede achacar, con injuria del Creador, nuestros pecados y nuestros vicios a la naturaleza carnal, ya que en su género y en su orden es buena" (*De Civitate Dei*, XIV, 5).

para Agustín, el alma siente *en el cuerpo* antes que *con el cuerpo*. En este contexto antropológico se inscribe su doctrina acerca de las pasiones. Por eso, juzga que todas ellas son actos de la voluntad.

En líneas generales, Agustín reconoce cuatro grandes pasiones, a saber, el deseo, la alegría, el miedo y la tristeza. Se ha de sumar a estas, el amor al que dedica una especial atención. Así leemos en *La Ciudad de Dios*:

> Nos interesa conocer cómo es la voluntad del hombre: si es perversa, tendrá esos movimientos perversos, y si es recta, esos mismos movimientos no sólo no serán culpables, sino hasta laudables. En todos esos movimientos está, sin duda, la voluntad; mejor aún, todos ellos no son otra cosa que voluntad. ¿Qué es, en efecto, el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino la voluntad que se aleja de lo que no queremos? Pero recibe el nombre de deseo cuando apeteciendo estamos de acuerdo con lo que queremos; y se llama alegría cuando estamos en el disfrute de esas mismas cosas. Así también, la voluntad se llama miedo cuando rehusamos aquello que no queremos nos suceda; y se llama tristeza cuando rehusamos lo que tenemos presente sin quererlo. En toda la variedad de cosas que se apetecen o se rehúyen, a medida que el alma se siente atraída o rechazada, se muda o se vuelve a unos u otros afectos[486].

Se ve, por tanto, que para el Hiponense las pasiones están incluidas en el movimiento de la voluntad aunque se ha señalado que la palabra voluntad (*voluntas*) tiene en el cuerpo agustiniano un sentido estricto, es decir, la voluntad como facultad espiritual, y un sentido más amplio que designaría cualquier inclinación en general[487].

Respecto del amor, éste es como el motor de las demás pasiones. Así parece deducirse de este pasaje de *La Ciudad de Dios*, unas líneas más abajo del que hemos citado:

> La voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo. El amor que codicia tener lo que se ama es el deseo; en cambio, cuando lo tiene ya y disfruta de ello, tenemos la alegría; si huye de lo que le es adverso, es el temor; y si lo experimenta presente ya, es la tristeza. Así, pues, estas cosas son malas si el amor es malo, y buenas si el amor es bueno[488].
> .

---

[486] *De Civitate Dei*, Liber XIV, c. 6.
[487] *Cfr*. TELLEZ MAQUEO, D. E., "La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana", en *Open Insight*, vol. VIII, n. 13 (enero-junio 2017), pp. 71-99.
[488] *De Civitate Dei*, XIV, 7.

Resalta, además, en este texto, la nítida orientación moral de la doctrina agustiniana de las pasiones. Lo que se pone aún más de manifiesto inmediatamente a continuación cuando afirma, con apoyo en la Sagrada Escritura, que hay un deseo en el buen sentido y otro que puede entenderse como malo. Lo mismo respecto de la alegría y del temor que pueden tomarse como buenos. En cuanto a la tristeza también ella puede ser entendida en el buen sentido[489]. De todo lo cual concluye:

> Por tanto, la voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o, para decir lo mismo con otras palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos las practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres. La misma tristeza, en sustitución de la cual no admiten nada los estoicos en el ánimo del sabio, es cierto que se encuentra usada en el buen sentido, sobre todo en nuestros autores. Alaba, en efecto, el Apóstol a los corintios porque se entristecieron según Dios[490].

En resumen, podemos afirmar que en la vasta obra de Agustín es posible hallar una exposición completa y sistemática respecto de las pasiones[491]. Esta exposición no carece, por cierto, de hondura psicológica; en efecto, ¿quién como el Hiponense para penetrar las profundidades del alma humana y bucear en ellas con inigualable maestría? No obstante, ha dejado un tanto en las sombras el papel de los apetitos inferiores y del cuerpo en la configuración de los complejos fenómenos pasionales. Corresponderá a la Escolástica, en especial a Tomás de Aquino, poner en su adecuado relieve este fundamental aspecto psicofísico sin, por ello, descuidar el papel de la razón como ordenadora y reguladora de las pasiones humanas.

Históricamente, la Patrística se continúa en la Escolástica medieval considerada generalmente como el punto de mayor madurez de la filosofía cristiana. Sin duda la figura central y dominante, en cierto modo paradigmática de la Escolástica, es Tomás de Aquino. De su doctrina sobre la pasión vamos a valernos enseguida cuando abordemos propiamente nuestro tema por lo que obviaremos, de momento, toda referencia al respecto. En términos generales puede decirse que los escolásticos tuvieron un conocimiento más afinado de las pasiones, en buena medida gracias a la introducción del aristotelismo. Así, una apreciación

---

[489] *Idem*.
[490] *De Civitate Dei*, XIV, 8.
[491] Además de los textos citados correspondientes a *De Civitate Dei* XIV pueden consultarse la misma obra, libro X, *Confesiones* X, 14; *De Trinitate*, VI, *8 et alibi*.

más clara de las potencias del alma con su distinción en intelectivas y apetitivas, sensitivas e intelectuales o racionales, la perspectiva hilemórfica, aporte fundamental del aristotelismo, hicieron posible un desarrollo mayor de lo que podemos denominar una "fisiología" o "somatopsicología" de las pasiones. Esto se advierte en la obra de San Alberto Magno y. desde luego, en la de su ilustre discípulo Tomás de Aquino.

Pero si se tiene en cuenta que las innovaciones traídas por el aristotelismo (y también de la mano de los filósofos árabes comentadores de Aristóteles) convivieron con el incuestionable peso y gravitación de la larga y dominante tradición agustiniana, se entiende que junto con esta visión "fisiológica" o "psicosomática" se dio, también, una visión de las pasiones más en consonancia con el pensamiento de San Agustín. En esta línea se inscribe San Buenaventura, el gran representante de la escuela franciscana. Buenaventura, al igual que Santo Tomás, distingue el alma de sus potencias pero no de la misma manera. En tanto que para el Aquinate, los apetitos sensitivos (concupiscible e irascible) se distinguen realmente del apetito racional o voluntad, no ocurre exactamente lo mismo en San Buenaventura: el maestro franciscano, en efecto, afirma que las pasiones del concupiscible y del irascible (así las denomina utilizando la terminología aristotélica) corresponden a una única y sola potencia a la que llama *potencia afectiva* (distinta de la potencia cognoscitiva) en la que integra no sólo la voluntad como apetito racional sino también el concupiscible y el irascible a los que considera potencias racionales[492]. Por tanto, de algún modo, San Buenaventura reitera la doctrina agustiniana de que las pasiones son actos de la voluntad.

Por último, mencionaremos brevemente el aporte de la filosofía árabe a la Escolástica medieval. Dos nombres resultan aquí insoslayables: *Avicena* y *Averroes*, ambos médicos además de filósofos; ambos comentadores de Aristóteles; ambos también, en tanto médicos, herederos en su tiempo de la medicina hipocrática y galénica. Su orientación, por tanto, se inscribe más bien en la línea que hemos denominado "fisiológica" o "psicosomática". Avicena se ocupó de los temperamentos en su célebre *Canon Medicinae*, tema éste en el que, a juicio de algunos, introdujo substanciales modificaciones respecto de Galeno[493]. Averroes se ocupó de las pasiones, aunque no nos ha legado un estudio detallado ni

---

[492] *Cfr*. TÉLLEZ MAQUEO, D. E., "La relación de la voluntad con las pasiones según Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino", en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4 (2017), pp. 909-921.

[493] *Cfr*. RIERA PALMERO, J., ALBI ROMERO, G., "El avicenismo renacentista en la Universidad de Salamanca", en *Llul*, vol. 27, 2004, 705-743.

exhaustivo. Por otra parte, Avicena y Averroes no ejercieron, en este punto, un influjo tan importante sobre los escolásticos como sí lo ejercieron respecto de las facultades cognitivas[494].

1.5. *Evolución posterior del concepto de pasión en la filosofía moderna y contemporánea.*

Para cerrar esta sucinta recorrida histórica sobre el concepto de pasión haremos alguna mención a la filosofía moderna y contemporánea y a la ciencia que surge a partir de ambas. Tal como, muy acertadamente, lo ha hecho notar Gary Hatfield, entre otros estudiosos de la Modernidad, el nuevo paradigma científico moderno, surgido en franca ruptura con el modelo científico antiguo y medieval, se caracteriza por dos notas fundamentales: la primera, la asunción de un mecanicismo radical en la explicación de los fenómenos naturales y de ciertos aspectos del alma humana; la segunda, el abandono del hilemorfismo[495]. Ambas notas se vinculan estrechamente; en efecto, la pérdida de la perspectiva hilemórfica no podía sino conducir al dualismo, por un lado, y al mecanicismo, por otro. Si con Descartes, la mente es pura *res cogitans* que habita de manera misteriosa e inasible un cuerpo concebido al modo de una máquina, no resulta extraño que en la evolución posterior del pensamiento científico la extraña mente cartesiana fuera dejada de lado y todo el esfuerzo científico se abocara al estudio de la máquina, la del universo y la humana. En cierto modo, como se verá, el mismo Descartes tomará ese camino.

Va de suyo que este cambio de frente repercutió de manera decisiva en la evolución del concepto de pasión y de emoción. En los capítulos iniciales de su ya mencionada obra *Las pasiones del alma*, Descartes se encarga de dejar bien en claro que los movimientos y las funciones que observamos en el cuerpo humano no dependen, en absoluto del alma. Este ha sido el gran error de los antiguos que supusieron que el calor y el movimiento del cuerpo eran debidos a la presencia del alma; este error es la primera causa que ha impedido

---

[494] Santo Tomás cita en varias ocasiones a Avicena en el tratado de las pasiones en la *Suma de Teología*. En la Cuestión XXVI *De Veritate*, dedicada a las pasiones, también cita a Avicena, a Averroes -a quien llama el *Comentador*- y a otro filósofo árabe, Algazel Respecto de Avicena, difiere en cuanto a las pasiones del apetito irascible ya que el filósofo árabe sólo sitúa en ese apetito a la ira en tanto el Aquinate pone, además, la esperanza y la audacia y sus respectivos contrarios. .

[495] *Cfr*. HATFIELD, G., “Mechanizing the Sensitive Soul”, en: MANNING, G., (ed.), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Leiden 2012, pp. 151-186. Puede verse además, BOROS, G., “Seventeenth-Century theories of emotion and their contemporary relevance”, en *European Journal of Analytic Philosophy*, 2 (1), 2006, pp. 125-142.

explicar adecuadamente las pasiones. El principio de todos los movimientos de nuestro cuerpo y de sus diversas partes no es sino “un calor continuo en nuestro corazón”, especie de fuego que mantiene la sangre y mueve todos nuestros miembros. No hay, por tanto, que atribuir al alma ninguna otra operación que la del pensamiento. En este contexto, las pasiones del alma vienen definidas por Descartes como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los “espíritus animales”; es el movimiento de estos “espíritus” que se transmiten a través de las redes nerviosas hasta la glándula pineal, situada en medio del cerebro, lo que explica los diversos mecanismos que dan origen a las diversas pasiones[496].

Como se ha hecho notar con propiedad, en su estudio de las pasiones, Descartes más se preocupa por describir las causas mecánicas y fisiológicas de las pasiones que por mantener su dualismo[497]. En efecto, el hecho de sostener que el alma está de modo particular en la glándula pineal y que, en definitiva, las pasiones son del alma y las causan, las mantienen y las refuerzan los “espíritus animales” dependientes del cuerpo, pone en tela de juicio al propio dualismo ya que recusado el hilemorfismo no se ve de qué modo puedan interactuar entre sí la mente pensante y el cuerpo extenso.

Pero no es nuestro propósito, ahora, ocuparnos del pensamiento cartesiano sino tan sólo referirnos a él como la fuente y el origen de toda la deriva mecanicista y materialista que fue adquiriendo, a lo largo de la ciencia moderna y contemporánea, la noción de pasión y el estudio de las emociones y afecciones humanas. Desde las lejanas tesis mecanicistas y naturalistas de Hobbes y de Locke, el asociacionismo de Hume, el evolucionismo de Darwin y Spencer, las aportaciones de la Psicología Experimental de Wundt, las experiencias del behaviorismo de Watson y demás corrientes de la psicología contemporánea, puede afirmarse que las pasiones han sido consideradas más bien en su realidad física o psicofísica poniendo de relieve las acompañamientos somáticos de los estados emocionales confirmando de este modo el sustrato fisiológico de los movimientos pasionales (que, como tendremos ocasión de ver, lejos estuvo de pasar desapercibido a los autores antiguos y medievales) o, como en el caso del evolucionismo acentuando su origen

[496] *Cfr*. DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, *op. cit.*, I Parte, artículos IV, V, VIII, XXVII, XXXII.
[497] *Cfr*. TOLEDO MARÍN, L., HERRERA BALBOA, S., SILVA, C., “La agenda naturalista de las pasiones en la filosofía de la Modernidad temprana”, en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 70, n. 1 (2018), p. 216.

en el desarrollo social de la especie. En otra línea del pensamiento moderno, como la representada por Max Scheler, el tema de las pasiones ha sido objeto de nuevas indagaciones desde otras perspectivas; así, este autor afirma que las diversas esferas de la existencia (la vegetativa, sensitiva, intelectual, volitiva) tienen su propio dinamismo en cierto modo independiente, pero interconectados entre sí por influjos e interferencias de cada una en las otras estableciéndose así diversos modos de unificación afectiva[498]. En cuanto a Freud y el psicoanálisis son bien conocidas sus teorías acerca de las pulsiones (libido y tanatos) cuyos dinamismos, de neto corte mecanicista pese a su declamado psicologismo, han sido propuestos como explicación única de la entera existencia humana. Finalmente, con el auge de las neurociencias, las pasiones, las emociones y los sentimientos han vuelto a ser objeto de estudio y de experiencias que han tenido el valor, como hemos visto, de recusar el dualismo cartesiano. En este sentido, la teoría del marcador somático del neurólogo Anthony Damasio, de la que nos ocuparemos más adelante, ha abierto nuevas e interesantes vías de integración de la ciencia moderna con la tradición filosófica.

De todos modos, tal como señala Cornelio Fabro, la psicología moderna (y añadimos también la medicina) no ha dado aún una explicación exhaustiva y unitaria de las pasiones a causa del difícil entrecruzamiento de problemas que ellas ofrecen[499]. No obstante, queda como mérito a su favor, una más que importante cantidad y calidad de datos y de hechos desconocidos, obviamente, por los antiguos y medievales pero que, en la casi totalidad de los casos no han hecho sino confirmar sus intuiciones y premoniciones.

2. Naturaleza de la pasión.

Como puede deducirse de cuanto llevamos dicho, las pasiones aparecen como fenómenos complejos o pluridimensionales: en efecto, pueden señalarse en ellas al menos tres dimensiones: una moral, otra psicofísica, otra social y cultural (esta última ha sido puesta de manifiesto desde antiguo a partir de su inclusión en la Retórica por parte de Aristóteles). A la medicina le interesa, por cierto, la totalidad de estas dimensiones; sin embargo, es evidente, que la dimensión psicofísica es la que interesa de modo particular y específico. Es, por tanto, en ésta en la que vamos a centrar nuestra indagación.

---

[498] *Cfr*. SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, versión española de José Gaos, Buenos Aires 1957.
[499] *Cfr.* FABRO, C., *L Ánima*, *op. cit*., p. 80.

2.1. *Analogía de la noción de pasión*.

La noción de pasión es analógica, es decir, posee una serie de significados semejantes aunque no exactamente iguales. Como en todo concepto analógico se ha de distinguir un primer sentido, el más propio, que se conoce como primer analogado, y otros sentidos menos propios que son los analogados segundos. De acuerdo con Santo Tomás, en un pasaje correspondiente a la *Suma de Teología*, el término pasión puede tomarse en un triple sentido. En un primer sentido, que llamaremos general, padecer es recibir algo si nos atenemos al origen griego del vocablo, *patín*, que significa recibir. Se trata de un recibir genérico como, por ejemplo, cuando el aire recibe la luz del sol y es iluminado se dice que padece; o bien, cuando el sentido o el intelecto conocen algo se dice que el sentir y el entender son un cierto padecer. No obstante, este modo de padecer más se asemeja a una perfección. En otro sentido, en sentido propio, padecer se entiende cuando se recibe algo pero con pérdida de otra cosa; si lo que se quita o pierde es algo que no es conveniente, por ejemplo, se quita del cuerpo la enfermedad y se recibe la salud, tendremos un modo de padecer propio aunque no en el sentido más propio; en efecto, si ocurre lo contrario, esto es, lo que se recibe es la enfermedad y lo que se quita es la saludo, entonces tendremos la pasión en el sentido más propio: algo, en virtud de un agente, es apartado de lo que le es conveniente. Por eso, enfermar se dice pasión con mayor propiedad que sanar y entristecerse más que alegrarse[500].

En otro texto, el Aquinate es más explícito. En la cuestión XXVI de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, asigna a la pasión también un triple sentido. Uno, en general (*communiter*), según el cual, como vimos, padecer es un cierto recibir algo de cualquier modo. Luego, en sentido propio (*proprie*) pasión se toma según ella consiste en un movimiento, es decir, en cuanto algo es recibido por el paciente por vía del movimiento; y como todo movimiento es entre contrarios necesariamente lo que el paciente recibe es lo contrario de lo que sale de él; por tanto, en la pasión tomada en su sentido propio, el agente es contrario al paciente. Ahora bien, de todos los movimientos posibles el único movimiento que se da en la pasión es el movimiento de alteración que es el solo movimiento en el que se da una recepción de algo con expulsión de su contrario. “De este

[500] *Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 22, a 1, *corpus.*

modo -concluye el Aquinate- se da propiamente la pasión sólo según la alteración conforme con la cual una forma contraria es recibida y otra es expulsada"[501]. Todavía, el concepto de pasión se amplía en un tercer sentido, el traslaticio (*transumptive*) de acuerdo con el uso del lenguaje; y según este sentido decimos que algo o alguien padece cuando es privado de aquello que le competía, "como si dijéramos que el cuerpo grave padece por el hecho de que se le impida moverse hacia abajo, o que el hombre padece si se le impide hacer su voluntad"[502].

Ambos textos exhiben una coincidencia de fondo y se complementan. Efectivamente, en los dos aparece un sentido general (la pasión como el hecho de recibir algo de cualquier modo) y un sentido propio que es recibir algo con la pérdida de su contrario. En el *De veritate*, este sentido propio no se distingue entre propio en un sentido de mejor o *in melius* (se pierde lo que no es conveniente y se adquiere lo que conviene) y propio en sentido de deterioro o peor, *in deterius,* cuando se pierde lo que conviene y se quita lo conveniente. El texto de la *Suma* sí lo distingue, como vimos, añadiendo que el sentido más propio es, precisamente, este último. Por su parte, el texto del *De veritate* hace hincapié en el hecho de que la pasión consiste en un movimiento y, más precisamente, en un movimiento de alteración, lo que resulta fundamental para entender la pasión en su sentido psicofísico que es el que concita ahora nuestra atención[503].

Podemos resumir por tanto diciendo que en su sentido más propio la pasión consiste en un movimiento de alteración por el que un paciente recibe algo con pérdida de su contrario de tal modo que dicha contrariedad supone un deterioro de la substancia.

2.1. *La pasión en la perspectiva hilemórfica*.

Establecido que la noción de pasión se cumple de modo más propio allí donde algo es recibido por vía de alteración con pérdida de aquello que le es conveniente, el próximo paso es indagar en qué clase de entes se da la pasión. Se habla de pasiones del alma; pero la

---

[501] *Quaestiones Disputatae de veritate*, XXVI, a 1, *corpus*.
[502] *Idem*.
[503] La razón de que el sentido traslaticio figure en el texto del *De veritate* y no en el de la *Summa Theologiae* es porque en este último Santo Tomás se propone establecer en sí mismos los diversos sentidos de la pasión; en el *De veritate*, en cambio, el propósito es distinguir los diversos sentidos del término pasión con el fin de confrontar algunas tesis respecto del modo en que el alma separada puede padecer penas corporales.

pregunta es si se dan pasiones en el alma, de qué modo y en qué sentido. Santo Tomás sostiene al respecto en el texto al que antes aludimos:

> Sucede que la pasión se da en el alma en los tres sentidos. En efecto, según la sola recepción se dice que sentir y entender son un cierto padecer. Por otro lado, la pasión acompañada de sustracción no se da sino por transmutación corporal por lo que la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto padece el compuesto. Pero también en esto hay diferencia pues cuando una transmutación de esta clase se hace a peor tiene más propiamente razón de pasión que cuando se hace a mejor. Por eso la tristeza es más propiamente pasión que la alegría[504].

En la misma línea va el ya también aludido texto del *De veritate*:

> Por tanto, tomada la pasión del primer modo (en sentido general) se encuentra tanto en el alma como en cualquier creatura por el hecho de que toda creatura tiene algo mezclado de potencialidad en razón de la cual toda creatura subsistente es receptiva de algo. En cambio, tomada la pasión del segundo modo (en sentido propio), no se encuentra sino donde hay movimiento y contrariedad; pero el movimiento no se encuentra sino en los cuerpos y la contrariedad de las formas o de las cualidades solamente se halla en las cosas generables y corruptibles por lo que sólo ellas pueden propiamente padecer de este modo. De donde el alma, puesto que es incorpórea, no puede padecer de este modo; pues aunque algo reciba, sin embargo, esto no se hace por transmutación de un contrario a otro contrario, sino por el simple influjo del agente, como el aire es iluminado por el sol. En cambio, por el tercer modo en que el nombre de pasión se toma en sentido traslativo el alma puede padecer según el modo por el que su operación puede ser impedida[505].

De ambos textos se deduce que la pasión, en sentido propio, no se da sin movimiento acompañado de transmutación corporal. Esta trasmutación del cuerpo es esencial a la pasión; es decir, no puede haber pasiones, propiamente hablando, sin la necesaria participación del cuerpo. En consecuencia, se dan pasiones en el alma pero se ha de tener en cuenta que ella padece accidentalmente en la medida en que lo que padece es el compuesto. Ahora bien, el compuesto no puede padecer sin el alma y el alma sólo padece en cuanto se halla unida al cuerpo. Esto nos lleva, por tanto, a una sola conclusión: la

[504] *Summa Theologiae* I-IIae, q 22, a 1, *corpus.*
[505] *Quaestiones disputatae de veritate* XXVI, a 1, *corpus*.

pasión, en su sentido más propio, no puede entenderse sino en la perspectiva del hilemorfismo, perspectiva ésta que una vez más se nos presenta como la clave de inteligibilidad del ser, del operar y, ahora, del padecer del hombre.

Visto ya de qué modo se dan las pasiones en el alma, el paso siguiente es indagar si ellas se dan en las potencias cognoscitivas o en las potencias apetitivas. Puesto que la pasión consiste en una atracción de un paciente por un agente, no es difícil deducir que será en las potencias apetitivas donde hallaremos la pasión como en su sujeto propio: las potencias cognoscitivas, lo hemos visto, no son atraídas hacia las cosas mismas ni las reciben en lo que estas cosas son en sí mismas sino según una cierta representación intencional; las potencias apetitivas, en cambio, son atraídas por las cosas en cuanto ellas están en la realidad y las reciben conforme con su ser real y no con su ser intencional. Por todo esto, la pasión se da propiamente en las potencias apetitivas del alma.

Pero se ha dicho también que toda pasión se acompaña de una transmutación corporal; esto indica que de las potencias apetitivas serán las sensitivas, unidas a órganos corporales, aquellas en las se hallarán las pasiones. Un texto juvenil de Santo Tomás aclara ya esta cuestión:

> Puesto que el alma es algo incorpóreo, la pasión no se da en sentido propio sino según que se aplique al cuerpo. Pero el alma se aplica al cuerpo según su esencia, en cuanto es una forma corpórea, y según la operación de sus potencias en cuanto es motor de ellas. Ahora bien, según que se aplica al cuerpo como forma, no se la considera como una realidad subsistente sino como algo que adviene a otro: por tanto no padece por sí sino accidentalmente como las demás formas que son movidas por los sujetos compuestos que se mueven. Pero si se tienen en cuenta las facultades del alma en cuanto a la operación, sólo se aplican al cuerpo las facultades de la parte sensitiva y nutritiva […] Mas puesto que el sentido no es movido por el objeto sensible según la condición del que mueve, dado que la forma sensible no es recibida en el sentido según el ser material sino según el ser espiritual (intencional), que es propio del sentido (por lo que no existe contrariedad respecto del sentido), no se dice propiamente que padece a menos que el exceso de los sensibles corrompa el sentido o lo debilite. Resta, por tanto, que la pasión propiamente se dice según las potencias apetitivas sensitivas porque estas potencias son materiales y son movidas por las cosas según la propiedad de éstas: porque no

> se apetece la intención sino la cosa misma, y de acuerdo con esto la cosa guarda conveniencia o contrariedad con el alma[506].

Podemos concluir, de acuerdo con lo visto, que la pasión en sentido propio *es un movimiento del apetito sensitivo acompañado de transmutación corporal*. Con esto hemos llegado al corazón mismo de la naturaleza de la pasión entendida en su sentido propio que es el que nos interesa de modo particular. A lo largo de su obra y en diversos contextos Tomás de Aquino reitera esta definición: "Toda pasión afectiva impone una transformación corporal, tal como la contracción o dilatación del corazón o algo parecido"[507] "La operación de la potencia apetitiva sensible no se realiza sin alteración corporal como consta en la ira y otras pasiones similares"[508]; "La operación del apetito intelectual no se dice pasión propiamente porque no se acompaña de transmutación de órgano corporal lo que se requiere para la razón de pasión propiamente dicha"[509]; "Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que se vale de un órgano corporal; de donde las pasiones son movimientos del apetito sensitivo con alguna transmutación corporal"[510].

En la perspectiva hilemórfica es posible, por tanto, distinguir en la pasión un elemento *quasi material*, la alteración corporal, y un elemento *quasi formal*, el movimiento del apetito sensitivo que en tanto movimiento es acto de dicho apetito:

> En las pasiones del alma hay algo formal, el movimiento mismo de la facultad apetitiva y algo material, la transmutación corporal, cada uno de los cuales es proporcional al otro. De donde según la semejanza y la razón del movimiento apetitivo se sigue la transmutación corporal[511].

Como se ve, es de la esencia de la pasión en su sentido propio la alteración del cuerpo; esto significa que el cambio corporal se da en el soporte orgánico de las potencias apetitivas sensitivas y que el acto de estas potencias repercute sobre dicho soporte

---

[506] *In Sententiarum* III, d 15, a 1, q 2, qc 2, *corpus*. Respecto de las potencias nutritivas, no se dan pasiones en ellas: "Pero porque la operación de las potencias de la parte nutritiva consiste en mover y no en moverse, por esto según ellas el alma no padece sino más bien opera" (*Idem*).*Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 22, a 2 y 3.
[507] *Summa contra gentiles* I, c. 89, n. 3.
[508] *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q 3, a11, ad 19.
[509] *In Ethicorum* II, *lectio* 5, n 4.
[510] *In Ethicorum* IV, *lectio* 17, n 3.
[511] *Summa Theologiae* I-IIae, q 44, a 1, *corpus*; ver además, I-IIae, q 28, a 5, *corpus*.

orgánico[512]. Nos hemos referido más arriba a los órganos corpóreos de las potencias apetitivas sensibles. En general, tratándose las pasiones de movimientos de unas determinadas potencias (las del apetito sensible), de acuerdo con lo visto, el alma opera aquí en cuanto se une al cuerpo como motor. Por tanto, es el cuerpo -tomado en su conjunto de órganos y de sistemas- el que actúa de móvil y en este sentido puede decirse que es él el órgano de los apetitos sensibles y, por ende, de las pasiones. Pero cuando hablamos de transmutación corporal ¿cómo ha de entenderse esta expresión? ¿Cómo una transmutación generalizada de todo el organismo o más bien como la alteración de determinados órganos o sistemas específicos? Sin duda de ambos modos pues es evidente que en las pasiones el organismo reaccionará como un todo y a la vez según reacciones localizadas en determinados órganos. Nuestros actuales conocimientos nos permiten entender que si el corazón se altera en la ira (como observaban los medievales) esa alteración se vehiculiza por medio de la actividad automática del sistema de activación del corazón pero también por medio de la actividad del sistema nervioso autónomo y la mediación de múltiples mecanismos endocrinos y hormonales. Hicimos también referencia a los trabajos de Antonio Damasio y su teoría del marcador somático; a esta teoría volveremos enseguida.

2.3. *El movimiento circular de la pasión.*

Como hemos visto, la pasión consiste en un movimiento, más específicamente en un movimiento de alteración, que es acto de una potencia apetitiva sensitiva y se acompaña de cambios corporales. Ahora bien, todo movimiento supone un punto de inicio, un curso y un punto final. En el caso de la pasión ¿dónde se inicia el movimiento y dónde termina? A fin de responder esta pregunta se ha de tener en cuenta que estamos hablando de la pasión en sentido propio, es decir la que siempre va acompañada de mutación corporal por lo que es necesario afirmar, desde la perspectiva hilemórfica, que en este tipo de pasión el que padece *per se* es el cuerpo: el alma, en tanto es incorpórea, no puede sino padecer accidentalmente en la medida que está unida al cuerpo y padece el compuesto. Ahora bien, el alma (también lo hemos dicho) se une al cuerpo como forma y como motor: en cuanto es

[512] Es importante destacar que categorialmente hablando la pasión guarda afinidad con la categoría de cualidad puesto que la alteración supone una mutación en la cualidad: “La pasión es afín a la cualidad por el hecho de que la pasión apunta a una mutación de la cualidad que es la alteración; por tanto, la pasión es una especie de cualidad y también una cualidad pasible” (*In Metaphysicorum* V, lectio 12, n. 6).

forma le da el ser al cuerpo y lo vivifica, esto es, hace del cuerpo un cuerpo vivo y, en el caso del hombre, un cuerpo humano vivo; pero en cuanto motor, ejerce mediante el cuerpo sus diversas operaciones. En la pasión, el alma padece accidentalmente sea como forma, sea como motor: en el primer caso, el movimiento se inicia en el cuerpo y termina en el alma; en el segundo, el movimiento tiene su inicio en el alma y termina en el cuerpo. Por eso, en un importante pasaje de su obra *De veritate*, Santo Tomás escribe:

> La pasión del cuerpo se atribuye al alma accidentalmente de dos modos. Uno, en que la pasión comienza por el cuerpo y termina en el alma según que está unida al cuerpo como forma; y esta es una cierta *pasión corporal* como cuando se lesiona el cuerpo se debilita su unión con el alma y así, accidentalmente, la misma alma, que según su ser se une al cuerpo, padece. Otro modo, en que la pasión comienza por el alma en cuanto es motor del cuerpo y termina en el cuerpo; y esta pasión se llama *pasión anímica* (o *psíquica*) como consta en la ira, en el temor y otras del mismo tipo; en efecto, estas pasiones se producen por la aprehensión y el apetito del alma a los que sigue una transmutación del cuerpo, como la transmutación del móvil se sigue de la acción del motor de acuerdo con todo el modo por el que un móvil se dispone a obedecer la moción de un motor. Así, trasmutado el cuerpo por alguna alteración, se dice que también la misma alma padece accidentalmente[513].

Apenas es necesario destacar la enorme importancia conceptual del texto que acabamos de transcribir. Si lo analizamos con detenimiento es posible advertir que, en una primera apreciación, el movimiento de la pasión aparece como un movimiento bidireccional: del cuerpo al alma y del alma al cuerpo; y en cada una de estas direcciones se configura un tipo distinto de pasión, la corporal y la anímica o psíquica[514]. En el primer caso, el *primum movens* es una lesión corporal, tomado este término en su sentido amplio que incluye cualquier patología: desde una herida cortante en un miembro hasta la oclusión de una arteria coronaria por un accidente de placa. Aquí sucede que el padecer accidental del alma es en razón de su condición de *forma corporis* que "siente", de alguna manera, que su unión con el cuerpo se debilita. Esto es fácil de entender; pero ahora la pregunta que se plantea es otra, a saber, ¿cómo advierte el alma que su unión con el cuerpo se debilita? ¿Hay algún modo por el que el alma tenga alguna noticia de esa debilidad? En el segundo

---

[513] *Quaestiones disputatae de veritate* XXVI, a 2, *corpus.*

[514] El texto latino original dice *passio animalis*. Interpretamos que el adjetivo *animalis, e*, hace referencia al origen del movimiento en el alma por lo que preferimos traducir como pasión anímica o psíquica.

caso, lo primero que mueve es una aprehensión seguida de un apetito del alma que inicia el movimiento que termina en el cuerpo. Aquí sucede que el padecer accidental del alma es en su condición de *motus corporis*, de motor del cuerpo. También aquí es pertinente preguntar si el cuerpo, en sus reacciones y alteraciones subsiguientes a la aprehensión y al apetito del alma, no recibe algún conocimiento o alguna noticia del movimiento del alma sobre todo si se tiene en cuenta que los cambios corporales no parecen ser unívocos sino seguir una cierta correlación con el tipo de pasión: la angustia se acompaña de dificultad respiratoria, el miedo de taquicardia y erección cutánea, la ira de vasodilatación y aumento del calor. El psicoanálisis ha pretendido ver en esto una cierta "simbolización somática" de los estados anímicos y es justo reconocer que, al menos en este punto, no parece desacertado.

Ahondaremos estas cuestiones cuando, en su momento, nos ocupemos de la enfermedad. No obstante, adelantemos que, efectivamente, sin un cierto conocimiento de la lesión no se ve de qué modo pueda el alma padecer. Ese conocimiento debe provenir a través de los sentidos. En el caso del dolor, por ejemplo, Santo Tomás supone que comienza con una lesión del cuerpo y termina en una aprehensión por el sentido del tacto: "comienza (el dolor) en una lesión del cuerpo y termina en una aprehensión del sentido del tacto, por lo que el dolor está en el sentido del tacto como en aquello que lo aprehende"[515]. Santo Tomás deja en este punto su explicación del dolor porque, en el contexto en el que está hablando sólo le interesa demostrar la diferencia entre el dolor como pasión corporal y la tristeza como pasión anímica. Pero, de acuerdo con todo lo que hemos visto acerca de las integraciones funcionales entre los sentidos y los apetitos, no puede decirse que el dolor, como tal, consiste solamente en una lesión corporal aprehendida por el tacto porque, en ese caso, no pasaría de ser el conocimiento que el tacto (o el sentido que fuere) tiene de la existencia de una lesión corporal y esto no bastaría para hacer del dolor una pasión[516]. El conocimiento del dolor por parte de un sentido externo se integra, bien sabemos, en los complejos perceptivos y éstos, mediando la cogitativa, impactan sobre el apetito que así se mueve dando lugar a la pasión del dolor. Vamos a esto: sin esa mediación cognoscitiva el alma no podría tener noticia de la existencia de una lesión corpórea y, de este modo, "advertir" que su unión con el cuerpo se debilita.

---

[515] *Quaestiones disputatae de veritate* XXVI, a 3, ad 9.
[516] Aunque una facultad sensitiva cognoscitiva se inmute con su órgano corpóreo no hay allí una pasión en sentido propio. *Cfr*. *Quaestiones disputatae de veritate* XXVI, a 3, ad 11.

En cuanto a las pasiones anímicas, la mediación cognoscitiva está claramente señalada: ellas se constituyen mediante la conjunción de una aprehensión y de un apetito del alma lo que termina en una transmutación corporal. En el mismo texto citado, hablando de la tristeza, dice que ella "es cierta pasión anímica, a saber, que comienza en la aprehensión de lo nocivo y termina en la operación del apetito y, ulteriormente en la transmutación del cuerpo"[517]. También aquí, de acuerdo con todo lo visto, sabemos que la aprehensión no puede sino provenir de un sentido, la cogitativa fundamentalmente (aunque intervienen la imaginación y la memoria) y que esa aprehensión es la que actuando sobre el apetito desencadena, por decirlo así, el movimiento que termina en la alteración del cuerpo. De algún modo, por tanto, podemos decir que en las pasiones anímicas, el cuerpo tiene alguna noticia de que "algo" ocurre en el alma así como en las corporales el alma, también de alguna manera, tiene noticia de que "algo" ocurre en el cuerpo. La mediación cognoscitiva nos parece, en efecto, un elemento siempre presente en el movimiento de la pasión.

Hemos dicho que el movimiento de la pasión aparece como bidireccional. Sin embargo, se asimila más bien al movimiento circular que, en el concepto de los filósofos medievales, es el más perfecto de los movimientos. Decimos circular porque si bien comienza en el cuerpo y termina en el alma en el caso de la pasión corporal y, viceversa, se inicia en el alma y termina en el cuerpo en la pasión anímica, no puede dejar de advertirse que hay en esto una cierta circularidad; en efecto, si un dolor, pongamos como ejemplo, se inicia en el cuerpo y termina en el alma la experiencia, en el caso de la medicina, evidencia que todo dolor "físico" se acompaña de un correlato anímico que refuerza aún más el síntoma añadiendo al dolor la angustia y el temor; esto nos permite suponer que el movimiento iniciado en el cuerpo no se ha detenido en el alma sino que ha vuelto al cuerpo al modo de una pasión anímica. Iguales consideraciones caben respecto de una pasión anímica que se inicie en el alma: la angustia, por ejemplo, produce una típica constricción precordial que dificulta la respiración acompañada en ocasiones de sudoración profusa, sequedad de boca, etc. (el "correlato somático de la angustia" descripto en ciertos cuadros neuróticos llamados conversivos) y, a su vez, todo este complejo sindromático vuelve de

[517] *Idem*.

alguna manera al alma reforzando la angustia a la que se añade la expectación y el temor de padecer un mal físico.

Podemos concluir, al menos por ahora, que en la pasión se da un movimiento circular que va del alma al cuerpo y del cuerpo al alma y que siempre en el curso de este movimiento se da una aprehensión cognoscitiva sensible mediada por los sentidos externos pero, sobre todo, por los sentidos internos en especial los sentidos internos intencionales.

2.4. *Distinción, número y orden de las pasiones*.

De muchas maneras se han distinguido y enumerado las pasiones tanto entre los autores antiguos y medievales como en los modernos y contemporáneos. Sin dejar de reconocer la validez y la pertinencia de algunas de esas distinciones y enumeraciones nos inclinamos por las que expone Santo Tomás en la *Suma de Teología* en razón de su sencillez y sobriedad. En efecto, el Aquinate distingue y enumera un total de once pasiones, a saber, seis que corresponden al apetito concupiscible (amor, odio, deseo, aversión, gozo y tristeza) y cinco correspondientes al apetito irascible (esperanza, desesperación, audacia, temor e ira)[518].

Esta distinción y enumeración se funda en un doble criterio. El primero se refiere a las dos potencias apetitivas sensitivas, a saber, la concupiscible y la irascible. En efecto, si las pasiones en sentido propio se dan, como se dijo, en el apetito sensitivo, va de suyo que la primera distinción de las pasiones ha de fundarse en la distinción de las dos potencias apetitivas sensitivas y sus respectivos objetos:

> Para conocer qué pasiones están en el irascible y cuáles en el concupiscible, es necesario tomar en consideración el objeto de una y otra potencia. Ahora bien, se ha dicho más arriba (I, q 81 a 2) que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible tomados en absoluto, que es lo deleitable o lo doloroso. Pero porque es necesario que el alma padezca a veces dificultad o lucha en alcanzar esa clase de bien o en huir de esa clase de mal, en cuanto de algún modo, ello está por encima del fácil ejercicio de la potestad del animal, por eso el mismo bien o mal, según que tienen razón de arduo o difícil, son

[518] En el texto correspondiente de la *Quaestiones disputatae De veritate* XXVI, a 4, Santo Tomás distingue y enumera catorce pasiones: deseo, ira, esperanza, desesperación, gozo, tristeza, amor, odio, temor, audacia, celo, envidia, furor y misericordia. Esta enumeración se funda en una triple distinción, a saber, a) genérica (pasiones del concupiscible y pasiones del irascible); b) específica (según que se den en una misma potencia; c) accidental (según la intensidad o remisión o las diferencias materiales de bien y de mal).

> objeto del irascible. Por tanto, cualesquiera pasiones que miran absolutamente al bien o al mal pertenecen al concupiscible, como el gozo, la tristeza, el amor, y otras semejantes. En cambio, cualesquiera pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo, en cuanto son algo a obtener o a evitar con alguna dificultad, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y otras de esta clase[519].

El segundo criterio se refiere a una doble contrariedad: una, respecto del objeto, el bien y el mal, la que se da en las pasiones del concupiscible; otra, respecto de la proximidad o del alejamiento del objeto, la que, junto con la primera, se da en las pasiones del apetito irascible. La sutileza de estas distinciones se aprecia en el siguiente pasaje de la *Suma de Teología:*

> Así, por tanto, en las pasiones del alma se encuentra una doble contrariedad: una, según la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal; la otra, en cambio, según la aproximación y el alejamiento de un mismo término. En las pasiones del concupiscible se halla solamente la primera contrariedad, a saber, la que es según los objetos, pero en las pasiones del irascible se encuentran ambas. La razón de esto es que el objeto del concupiscible, como se ha dicho antes (a.1), es el bien o el mal sensible considerados en absoluto. Pero el bien, en cuanto bien, no puede ser a modo de un término *a quo*, sino solamente a modo de un término *ad quem*, porque nada huye del bien en cuanto bien, sino que todas las cosas lo apetecen. De igual modo, nada apetece el mal en cuanto tal, sino que todas las cosas huyen de él, y por esto el mal no tiene razón de término *ad quem* sino sólo de término *a quo.* En consecuencia, toda pasión del concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y el gozo; en cambio, toda pasión del concupiscible respecto del mal se aparta de él, como el odio, la huida o abominación y la tristeza. Por consiguiente, en las pasiones del concupiscible no puede haber contrariedad por aproximación o alejamiento respecto de un mismo objeto. Pero el objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible, no absolutamente, sino bajo la razón de dificultad o arduidad, según se ha dicho antes (a.1). Pero el bien arduo o difícil tiene razón de que se tienda hacia él en cuanto que es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza, y de apartarse de él, en cuanto es arduo o difícil, lo que corresponde a la desesperación. De manera semejante, el mal arduo tiene razón de ser evitado, en cuanto es un mal, y esto corresponde a la pasión del temor; pero tiene también razón de que se tienda hacia él, como hacia algo arduo, a saber que alguien evite la sujeción al mal, y así tiende hacia él la audacia. Luego en las pasiones del irascible se halla contrariedad según la contrariedad del bien y del mal, como entre la esperanza y el temor, y, además,

[519] *Summa Theologiae* I-IIae, q 23, a 1, *corpus*

según la aproximación y alejamiento respecto de un mismo término, como entre la audacia y el temor[520].

De acuerdo con este doble criterio quedan definidas y enumeradas las once pasiones. Así, en el apetito concupiscible, el simple conocimiento de algo como bueno engendra el amor; el objeto amado, en cuanto está ausente, engendra el deseo; el objeto amado poseído y presente, engendra el gozo. Por el contrario, la valoración de algo como malo, como nocivo para el sujeto, engendra el odio; el mal engendra la aversión que es lo contrario del deseo; finalmente, la presencia de algo malo engendra la tristeza. Estas son las seis pasiones del concupiscible, y se enuncian en pares de contrarios: amor-odio, deseo-aversión, gozo-tristeza. Si se observa bien, se verá que la pasión básica es el amor; el deseo no es sino amor que busca al amado, el gozo es amor que se complace en la presencia del amado; el odio es rechazo de aquello que aparece como contrario a lo que se ama, la aversión es amor que huye de lo que puede vulnerarlo y la tristeza es amor frustrado.

En el apetito irascible, el bien futuro arduo, pero posible, suscita la pasión de la esperanza; el bien arduo y futuro que aparece como inalcanzable o imposible de lograr engendra la desesperación; un mal inminente pero evitable engendra la audacia; un mal inminente que aparece como inevitable o imposible de superar engendra el temor; por último, un mal temido que está presente y es valorado como vencible, causa la ira, pasión esta que no tiene contrario pues cuando el mal presente aparece como invencible lo que se suscita en el alma es la pasión de la tristeza, que es pasión del concupiscible, por lo que se advierte las relaciones que pueden darse entre las pasiones de uno y otro apetito sensible.

Estas relaciones suponen un orden entre las pasiones de las dos facultades apetitivas sensibles. Si tomamos en cuenta las pasiones del concupiscible se hallará que en ellas hay, de un lado, movimiento y, de otro, reposo. En efecto, el gozo es un reposo respecto del deseo que es movimiento y, contrariamente, la tristeza también es un cierto reposo. Esto, sin embargo, no sucede en el apetito irascible en el que nada hay que implique un reposo puesto que todo es movimiento; y esto es a causa de que aquello en lo que se reposa no puede ser ni arduo ni difícil. Téngase en cuenta, empero, que el reposo en tanto es fin de un movimiento es primero en la intención y último en la realización. Por tanto si comparamos las pasiones del irascible con las del concupiscible es evidente que las primeras preceden a

[520] *Summa Theologiae* I-IIae, q 23, a 2, *corpus.*

las segundas en el orden de la realización como, por ejemplo, la esperanza es anterior al gozo. Pero las pasiones del concupiscible en la medida que suponen un reposo en el mal, como es el caso de la tristeza, se sitúan en el medio de dos pasiones del irascible: en efecto, la tristeza sigue al temor una vez que el mal temido se consuma, pero es anterior a la ira puesto que a causa de la tristeza anterior surge el impulso de venganza lo que es propio del movimiento de la ira. Por otra parte, cuando el airado consigue su objetivo, es decir, vengarse, experimenta un cierto gozo. Es evidente, por tanto, que toda pasión del irascible termina en una pasión del concupiscible, el gozo o la tristeza.

Ahora bien, si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible que implican movimiento, resulta lo opuesto: las pasiones concupiscibles son anteriores porque las del irascible añaden algo a las del concupiscible del mismo modo que el objeto del irascible añade arduidad o dificultad al objeto del apetito concupiscible. Es así que la esperanza añade al deseo un cierto esfuerzo o una cierta elevación del ánimo para conseguir el bien arduo; también el temor añade a la aversión una cierta depresión del ánimo frente a la dificultad que implica enfrentarse al mal. La conclusión es que las pasiones del irascible se sitúan en el medio entre las pasiones del concupiscible que implican movimiento hacia el bien o el mal y las pasiones del concupiscible que implican quietud o reposo en el bien o en el mal. Por tanto, las pasiones del apetito irascible tienen su principio y su término en las del apetito concupiscible lo que es perfectamente congruente con el carácter de uno y otro apetito: en efecto, el apetito concupiscible es primario y terminativo ya que su objeto tiene razón de término final; el apetito irascible, en cambio, es secundario y no es terminativo puesto que su objeto no tiene razón de término final sino tan sólo razón de término *a quo*, esto es, a través del cual es posible llegar al bien concupiscible.

Teniendo en cuenta esta ordenación, Santo Tomás considera que existen cuatro pasiones principales: el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor:

> El gozo y la tristeza se dicen principales porque son completivas y terminativas, en absoluto, respecto de todas las pasiones, de donde son consecutivas a todas ellas, como se dice en el Libro II de la *Ética*. Pero el temor y la esperanza son principales no como completivas en absoluto, sino porque son completivas en el género del movimiento apetitivo hacia alguna cosa; en efecto, respecto del bien, el movimiento comienza en el amor,

> continúa en el deseo y termina en la esperanza; en cambio, respecto del mal, comienza en el odio, continúa en la huida y termina en el temor. Y, por eso, el número de estas cuatro pasiones suele considerarse según la diferencia entre el presente y el futuro, pues el movimiento mira al futuro pero la quietud está en algo presente. Por tanto, el gozo es acerca del bien presente y la tristeza acerca del mal presente, en cambio, la esperanza es respecto del bien futuro y el temor lo es del mal futuro; y todas las otras pasiones, que son acerca del bien o del mal, presente o futuro, se reducen completivamente a éstas. De ahí que algunos llamen principales a estas cuatro mencionadas pasiones porque son generales. Lo que, ciertamente, es verdad, si la esperanza y el temor designan el movimiento en común del apetito que tiende a apetecer o a rehuir algo[521].

Estas precisiones y matizaciones nos permiten apreciar cuanta mayor sutileza y complejidad, fundadas en un sólido realismo y en una asombrosa capacidad de observación, se advierte en los escolásticos medievales, especialmente en Santo Tomás, en su indagación de la afectividad humana en contraste con cierto monismo instintivo de algunas corrientes de la psicología contemporánea. Si pensamos solamente en Freud con su reducción de la entera afectividad humana a la libido concebida, además, en términos de un mecanicismo más cercano a lo fisiológico y a los fenómenos de homeostasis fisicoquímica que a la auténtica vida emocional, el contraste resalta con toda nitidez.

Nuestra vida emocional tiene un dinamismo riquísimo y plural y en ella se imbrican tanto las facultades cognitivas como las apetitivas de la esfera sensible aunque no cerradas ni clausuradas en lo sensible sino abiertas a la iluminación del espíritu. Efectivamente, en el marco del realismo en el que estamos situados, las pasiones tomadas en el sentido propio, tal como las hemos considerado, se hallan integradas al ser total de la persona y, por ende, a su unidad. En primer lugar, se ha de resaltar el hecho de que si bien en las pasiones el que padece *per se* es el cuerpo en tanto el alma padece *per accidens*, no es menos cierto que, en realidad, la pasión corresponde al alma y al cuerpo: al alma en cuanto ella es el principio por el que se mueve la potencia apetitiva, y al cuerpo en cuanto es el sujeto de las transmutaciones y alteraciones corporales. En definitiva, el que padece es el hombre en su condición de ser hilemórfico, es decir, el hombre en cuerpo y alma. En segundo lugar, si bien las pasiones corresponden a la esfera sensitiva de la persona, esfera que el hombre tiene en común con los animales, no por ello se deduce que una pasión en el hombre es, sin más, idéntica a la pasión de un animal. Ni el dolor, ni la tristeza, ni el gozo se dan en el

[521] *Summa Theologiae* I-IIae, q 25, a 4, *corpus.*

hombre de modo idéntico a como se dan en el animal: la razón, de la que participan las potencias sensitivas, pone su sello y su impronta por lo que se trata siempre de una pasión reductivamente humana[522].

Esto explica, además, el hecho de que las pasiones ingresen en el orden de la razón y en consecuencia puedan ser especificadas moralmente. En sí mismas, en tanto fenómenos psicosomáticos, no son ni buenas ni malas; pero en cuanto la razón puede gobernarlas y dirigirlas es posible su calificación moral. Santo Tomás reitera en varios lugares de su obra que las pasiones se ordenan a la razón. Pero esta ordenación adquiere, según se trate, una doble impostación: moral y antropológica. En lo que se refiere a la especificación de las pasiones en moralmente buenas o malas, esa ordenación se expresa en términos de obediencia de la pasión a la razón:

> La pasión considerada en sí misma no puede ser ni virtud ni vicio, ni nada laudable o vituperable porque estas consideraciones pertenecen a la razón; pero según que el apetito sensitivo pertenece, de distinto modo, a la razón en cuanto que puede obedecer a la razón, de acuerdo con esto también las mismas pasiones pueden ser laudables o vituperables[523].

Desde una perspectiva específicamente moral corresponde, sin duda, subrayar este aspecto obediencial de la pasión. Pero, desde una perspectiva antropológica, la relación entre la pasión y la razón se entiende en términos de participación. Como vimos en el capítulo anterior, la sensualidad, esto es, las facultades apetitivas sensitivas, son racionales por participación; por tanto, en la medida que las pasiones son movimientos de dichas facultades también ellas son racionales por participación. En lo que respecta a la voluntad, la otra potencia espiritual, Santo Tomás distingue tres modos de relación: la pasión como objeto de la voluntad en cuanto es deliberadamente querida o buscada, como principio en cuanto la pasión impulsa a la voluntad a determinados fines y como efecto en cuanto es posible una cierta redundancia de la voluntad sobre la pasión.[524] Este estrecho vínculo de las pasiones con la esfera espiritual de la persona nos permite concluir que, en definitiva, la pasión es un acaecer humano:

---

[522] *Cfr*. MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”, en *Tópicos* 40 (2011), 133-169.
[523] *Quaestiones disputatae de malo*, q 10, a 1, ad 1.
[524] *Cfr*. *Quaestiones disputatae de veritate* XXVI, a 6, *corpu*s.

> Eso explica la existencia en las pasiones humanas de una cierta paradoja, pues a pesar de no tener un origen racional, se hallan hasta cierto punto bajo el gobierno de la razón sin que ello suponga la desnaturalización de las pasiones, sino más bien su integración en la persona. En efecto, las pasiones humanas pueden ser interpretadas por la razón humana, la cual es capaz de captar no sólo el significado que la pasión tiene en sí -por ejemplo, el miedo sirve a preparar el sujeto a la acción de la huida-, sino sobre todo de valorar el sentido que aquella determinada pasión posee en el proyecto vital de la persona y, como consecuencia, aceptar o rechazar la acción a que la pasión empuja. Por eso, a diferencia de las pasiones de los animales, las humanas son susceptibles de hábitos[525].

Nos importa destacar en este texto la afirmación de que las pasiones pueden ser interpretadas por la razón la que no sólo aprehende lo que la pasión es y significa sino, sobre todo, evalúa el sentido de la pasión en el proyecto vital de la persona. Es decir, la pasión no está aislada sino incorporada, por decirlo así, a la existencia total de la persona. Esta dimensión profundamente existencial, personal, de las pasiones en el hombre es lo que hace de ellas un tema permanente de reflexión y estudio, en todos los tiempos y en los más diversos ámbitos del pensamiento. De aquí el interés que suscitan, entre tantos otros, en el campo de la medicina como veremos a continuación.

3. Interés médico de las pasiones.

Desde siempre las pasiones o emociones han despertado el interés de la medicina. Sin ir demasiado hacia atrás en la historia, conviene recordar los trabajos de lo que dio en llamarse “medicina psicosomática” (a la que ya hemos aludido en la primera parte) que aparecieron hacia los años 1934, 1935 en los Estados Unidos de la mano, fundamentalmente, de Franz Alexander cuyos estudios sobre los efectos gastrointestinales de las emociones ya son parte del acervo clásico de la medicina. Pero es en las últimas décadas que, a favor del vertiginoso desarrollo de las neurociencias, el tema de las emociones adquiere una relevancia particular.

En general, los estudios sobre las emociones realizados en el marco de las neurociencias tienden a resaltar un doble aspecto: uno, esencialmente neurológico que busca establecer el asiento neural de los complejos emocionales; otro que procura, además, una explicación de la entera conducta emocional humana, a la luz de los datos de las

---

[525] MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”, *op. cit.*, pp. 145-146.

neurociencias, y pone el acento en las estrechas relaciones entre las funciones cognitivas (básicamente las referidas al pensamiento y a la toma de decisiones) y la vida emocional, relaciones estas a las que presta una singular atención.

Las indagaciones sobre la llamada "inteligencia emocional", iniciadas en 1990 por Peter Salovey, de la Universidad de Harvard, y John Mayer, de la New Hampshire University, como los trabajos de Antonio y Hanna Damasio de la Universidad de Iowa, aproximadamente por la misma época, acerca del célebre caso de Phineas Gage, marcaron de algún modo el rumbo de las investigaciones posteriores. La lectura de estos trabajos causa una impresión dual pues si bien, de una parte, no deja de asombrar gratamente el redescubrimiento de los nexos entre la vida racional y la vida sensitiva -ya perfectamente establecidos y estudiados, como hemos visto, por los antiguos y medievales- por otro, desalienta el sesgo materialista que estos autores imponen a sus descubrimientos y su casi absoluta ignorancia de los antiguos.

En su trabajo sobre inteligencia emocional, Salovey y Mayer comienzan preguntándose si la expresión "inteligencia emocional" no es, acaso, una contradicción en los términos. En respuesta a este interrogante, los autores, distinguen dos "tradiciones" en el pensamiento occidental. La primera, considera las emociones como fenómenos desorganizadores de la actividad mental tan potencialmente disruptivos que deben ser controladas. Curiosamente citan a modo de ejemplo, una frase atribuida al poeta romano Publilio Siro, un autor del siglo I: "gobierna tus sentimientos o ellos te gobernarán a ti". La segunda, en cambio, estima que las emociones son respuestas organizativas capaces de enfocar adaptativamente las actividades cognitivas y la acción posterior[526]. Lo curioso es que entre ambas supuestas "tradiciones" los autores dan un salto de casi veinte siglos ignorando, por completo, no sólo la tradición escolástica sino también lo anterior al siglo primero, esto es, los casi siete siglos de reflexión filosófica del pensamiento helénico que antecedieron a la filosofía cristiana.

Pero más allá de estas consideraciones, la expresión "inteligencia emocional" es cuanto menos equívoca. Sabemos, en efecto, que la inteligencia es una facultad intelectual y en ella no hay pasiones en sentido propio; también sabemos que la inteligencia y la voluntad guardan estrechas relaciones con las facultades sensitivas -cognoscitivas y

---

[526] *Cfr.* SALOVEY, P. & MAYER, J., *Emotional Intelligence*, 1990, Baywood Publishing Co., Inc., p. 186.

apetitivas- y se hallan integradas unas en otras en la unidad vital y personal del hombre. Hablar de una inteligencia emocional en los términos en que la definen Salovey y Mayer, a saber, como "la capacidad de controlar los sentimientos y emociones propios y ajenos, para discriminar entre ellos y usar esta información para guiar el pensamiento y las acciones"[527], no es sino reconocer, hasta cierto punto, un hecho ampliamente conocido desde Aristóteles. Estaríamos, en efecto, frente a una referencia a la razón práctica y sus nexos con las facultades apetitivas, sensibles y racionales, por vía principalmente de la cogitativa. Pero estos nexos, mejor dicho, integraciones funcionales, ni autorizan a hablar de una "inteligencia emocional" ni menos a suponer la existencia de una variedad de inteligencias como sugieren los mencionados autores[528]. Se han de rescatar, no obstante, como muy válidas muchas de sus observaciones y, por sobre todo, la definitiva superación del dualismo cartesiano.

En cuanto a Damasio y a su ya mencionada obra *El error de Descartes*, se han de reconocer sus más que importantes aportes al estudio de las pasiones, fundamentalmente en lo que respecta a sus aspectos neurofisiológicos y a la identificación del soporte neuronal de los distintos tipos o clases de emociones y sentimientos. Pero Damasio ha hecho, además, aportaciones definitivas acerca de la correlación de los fenómenos cognitivos y emocionales y el fuerte involucramiento de las emociones en los complejos mecanismos de toma de decisiones y de razonamiento. La lectura de sus textos asombra, de una parte, por la fina capacidad de observación y por sus intuiciones respecto de la unidad de la actividad humana (ratificando en este punto las grandes formulaciones de la antropología clásica); pero, por otra, no deja de causar asombro su marcado reduccionismo neurológico; en efecto, toda la compleja trama de la actividad humana no halla, en este autor, ninguna otra explicación que supere el papel de las redes neuronales y sus respectivas conexiones y asociaciones.

En el campo de las emociones, Damasio distingue entre emociones primarias y secundarias. Las primeras son fenómenos que podríamos calificar de elementales puesto que se reducen a simples reacciones orgánicas frente a estímulos básicos; se trata de respuestas emocionales dependientes de mecanismos innatos o preorganizados como, por

---

[527] *Idem*.
[528] *Idem*.

ejemplo, ciertas configuraciones particulares en el estado del cuerpo, como se aprecia en un dolor, o bien la emoción del miedo que altera el procesamiento cognitivo; estas emociones son básicas o tempranas -ya que se observan a partir de las primeras etapas de la vida- y son captadas por algún componente del sistema límbico. Las emociones llamadas "secundarias", en cambio, son reacciones más elaboradas que se observan a partir de etapas posteriores de la vida, en cuya configuración intervienen elementos que proceden de experiencias pasadas (la memoria y la imaginación juegan en ellas un papel fundamental) y en las que intervienen factores neuronales más complejos[529].

Esta distinción es, sin dudas, plenamente válida en cuanto que muestra la creciente complejidad de las emociones a medida que no sólo los diversos mecanismos corporales van madurando (lo que implica una mayor "elaboración" por así decirlo de las respuestas corporales que acompañan a las pasiones) sino, además, el importante papel que juegan las experiencias acumuladas por la memoria y aprehendidas por la cogitativa en la generación de las pasiones como hemos tenido ocasión de ver.

Un aporte particularmente significativo de Damasio es su llamada "hipótesis del marcador somático", una hipótesis fundamental a la hora de entender que nuestros razonamientos y tomas de decisiones están en vital conexión con procesos emocionales; esto es algo que para quien tenga cierta frecuentación del pensamiento aristotélico o escolástico resulta casi una obviedad: sin embargo, el descubrimiento de Damasio adquiere una importancia fundamental si se tiene en cuenta que la pesada herencia cartesiana con su dualismo mente/cuerpo oscureció durante mucho tiempo nuestra comprensión de la actividad humana. Analizando, a modo de ejemplo, un proceso "racional" de toma de decisiones en una situación dada en razón de una correcta determinación del costo/beneficio de una concreta opción entre términos, dice Damasio:

> Imagina que pasa algo muy importante antes de hacer un análisis de costo/ beneficio y de razonar hacia la solución al problema: cada vez que se te ocurre la posibilidad de una mala decisión, aunque sea fugazmente, tienes un sentimiento visceral displacentero. Como el sentimiento es sobre el cuerpo, doy al fenómeno el apelativo técnico de estado *somático* (soma, en griego, es cuerpo); y, como "marca" una imagen, lo he llamado *marcador*. Adviértase, otra vez, que uso *somático* en sentido lato (lo que concierne al cuerpo) e

[529] *Cfr*. DAMASIO, A. R., *El error de Descartes*, *op. cit*., p. 154 y siguientes.

> incluyo las sensaciones viscerales y no viscerales cuando me refiero a marcadores somáticos […] ¿Cuál es la utilidad de un *marcador somático*? Obliga a enfocar la atención en el resultado negativo de una acción determinada, y funciona como una señal de alarma automática que dice: ¡cuidado con el peligro que acecha si eliges la opción que tiene esas consecuencias! La señal puede hacerte rechazar *inmediatamente* la vía negativa de acción e impulsarte a buscar otras alternativas. Te protege contra pérdidas futuras, sin más, y te permite así elegir entre menos alternativas. Todavía es posible hacer un análisis de costo/beneficio y deducir adecuadamente su validez, pero sólo después que este paso automático *reduce drásticamente el número de opciones*. Puede que los marcadores somáticos no basten para la normal toma de decisiones, porque es necesario un subsecuente proceso de razonamiento y una selección final en la mayoría de los casos (aunque no en todos). Los marcadores somáticos probablemente aumentan la precisión y la eficiencia del proceso de toma de decisión. La ausencia de un marcador somático las disminuye […] En pocas palabras: *los marcadores somáticos son un caso especial de sentimientos generados a partir de emociones secundarias*. Estas emociones y sentimientos *se han conectado, mediante el aprendizaje, a futuros resultados, previsibles en ciertos escenarios*. Cuando un marcador somático negativo se yuxtapone a un resultado futuro posible, la combinación funciona como un campanazo de alarma. A la inversa, cuando la yuxtaposición se refiere a un marcador somático positivo, la señal se transforma en elemento incentivador. Esa es la esencia de la hipótesis del marcador somático[530].

He aquí una completa y más que aceptable descripción de la integración de nuestras funciones cognitivas con nuestras emociones, perfectamente compatible con lo que hemos denominado, en el capítulo anterior, *síntesis funcionales* en las que es posible advertir la acción conjunta y simultánea de nuestras potencias aprehensivas y cognoscitivas sean éstas sensibles o racionales.

En una obra posterior, *Sentir lo que sucede*, vuelve Damasio sobre el tema de las emociones. Reitera su distinción entre “emociones primarias” y “emociones secundarias”. Entre las primeras menciona seis a las que califica de “emociones primarias o universales”: alegría, tristeza, miedo, ira, sorpresa o repugnancia. Pero la palabra emoción se vincula, además, a cuestiones más complejas que incluyen las “emociones secundarias” (también llamadas “emociones de fondo”, es decir, emociones vinculadas a situaciones de bienestar o malestar), referidas a conductas sociales, entre las que menciona la vergüenza, los celos, la culpa, el orgullo. La palabra emoción hace referencia, también, a pulsiones y motivaciones y a estados de dolor y placer. Desde una estricta perspectiva neurobiológica estos

---

[530] DAMASIO, A. R., *El error de Descartes*, *op. cit*., pp. 199-200.

fenómenos emocionales se relacionan con un *núcleo biológico*, un substrato de patrones neurales que finalmente se convierten en sentimientos de emoción[531].

También aquí asistimos a una correcta descripción de las pasiones aunque un reiterado criterio reduccionista oscurezca, en no poca medida, el mérito innegable de ciertos descubrimientos respecto del papel que juegan en la existencia humana las pasiones y, por consiguiente, el interés que ellas tienen para la medicina. No escapa a Damasio esta importancia médica de las emociones y la amplitud de perspectivas que ellas significan a la hora de entender al hombre enfermo. En el *Post scriptum* del primero de los libros citados, el autor avanza hacia una serie de consideraciones sobre la medicina y su comprensión del hombre. Llega, de este modo, a la conclusión de que la medicina ha descuidado con frecuencia el papel que la "mente" juega en la configuración de las enfermedades clínicas, situación que atribuye directamente a "la visión cartesiana de lo humano":

> El objetivo de los estudios biológicos y de la medicina durante los últimos tres siglos ha sido la comprensión de la fisiología y patología del cuerpo propiamente tal. La mente se dejó de lado, librada principalmente a la religión y la filosofía, y -aun después de ser materia de una disciplina específica como la psicología- sólo recientemente la empezaron a considerar la biología y la medicina […] Todo esto ha producido la mutilación del concepto de humanidad con que trabaja la medicina. No sorprende que por lo general las consecuencias que las enfermedades del cuerpo tienen en la mente queden en un segundo plano, o en ninguno. La medicina ha tardado en entender que un elemento importantísimo del resultado de un tratamiento es la forma en que las personas sienten su condición clínica[532].

No resulta difícil prestar asentimiento a estas afirmaciones. Pero, ¿qué es la mente, en definitiva? Apenas una función del organismo. ¿En cuáles ciencias ha de abrevar el médico para entender eso que llamamos mente? En la psicología general, en la neuropsicología y en la neurociencia. No hay dudas para Damasio: el conocimiento exhaustivo de la mente humana requiere una perspectiva organicista, biológica; es necesario trasladar la mente desde un conocimiento no físico al terreno del tejido biológico, destacando el hecho de su

[531] *Cfr*. DAMASIO, A. R., *Sentir lo que sucede*, Santiago de Chile 2000, pp. 67-68.
[532] DAMASIO, A. R., *El error de Descartes*, *op. cit*., p. 283.

relación con un organismo global que posee un cuerpo propiamente tal integrado y un cerebro, plenamente interactivos con un entorno físico y social[533].

Pero si el hombre es, en definitiva, sólo el resultado de la interacción de un cerebro y de un cuerpo con un entorno físico y social, damos por lícito preguntarnos ¿qué lugar queda para la libertad humana o para una visión de algún modo más compatible con las aspiraciones de aquello que aún seguimos llamando el espíritu humano? Oigamos a Damasio:

> Este libro fue escrito con la convicción de que el conocimiento en general, y el conocimiento neurobiológico en particular, tienen un rol que desempeñar en el destino humano. El mejor entendimiento del cerebro y de la mente ayudará a lograr la felicidad cuyo anhelo fue el resorte del progreso hace dos siglos, y mantendrá la gloriosa libertad que Paul Eluard describe en su poema *La Liberté*[534].

No vemos forma de salvar la contradicción -honesta, concedemos, pero contradicción al fin- en que incurre una neurobiología que pretenda ayudar a logar la felicidad humana sin renunciar a los postulados de un radical materialismo. Pero independientemente de estos cuestionamientos es preciso rescatar que la medicina de nuestro tiempo va como recuperando un cierto sentido del hombre como unidad de razón y pasión; y esto resulta válido aun cuando el camino emprendido sea el de un monismo materialista acrítico. En efecto, el encuentro con la realidad del hombre hará, en algún momento, que se entienda que ese "materialismo" explica sólo una parte de esa realidad reencontrada y que la clave de la realidad completa sólo hay que buscarla en la venerable tradición filosófica del realismo.

II. Los hábitos

Para concluir nuestra exposición de los núcleos filosófico-antropológicos que consideramos esenciales a fin de proveer a la antropología médica de una teoría antropológica, vamos a ocuparnos de los hábitos con especial referencia a los que residen en el cuerpo por su particular importancia que ellos revisten para la medicina.

---

[533] *Cfr. Ibidem*, 279-280.
[534] *Idem*.

Aun cuando la filosofía moderna y contemporánea haya acuñado sus propias concepciones del hábito (el caso de Locke, Hume, Maine de Biran, Jacques Chevalier o, en el ámbito hispanoparlante, Xavier Zubiri[535]), nada ha superado lo que Aristóteles nos dejó respecto del hábito tanto en las *Categorías* como en la *Metafísica* y lo que, sobre las huellas del Estagirita, elaboraron posteriormente los escolásticos medievales, particularmente Tomás de Aquino. Empezaremos, por tanto, nuestra exposición con una atenta lectura de los correspondientes textos de Aristóteles.

1. *Aristóteles: las categorías de cualidad, disposición y hábito*.

En el libro de las *Categorías*, Aristóteles sitúa el hábito como una de las cuatro especies de la *cualidad* a la que define como *aquello según lo cual algunas cosas se dicen tales o cuales*[536]. Una primera especie de cualidad comprende lo que se denomina *estado* (o *hábito*) y *disposición*[537]. El primero difiere de la segunda en que es más estable y duradero. Así, la ciencia y las virtudes se dice que son hábitos puesto que el conocimiento parece ser de las cosas permanentes y difícilmente mutables aun cuando se trate de un conocimiento mediocre y siempre que no acontezca algún cambio en razón de alguna enfermedad o cosa similar. Del mismo modo sucede con la virtud: en efecto, la justicia y la templanza no son, al parecer, fácilmente mudables o sujetas al cambio[538].

Las disposiciones, en cambio, corresponden a aquellas cosas que son fácilmente mudables y cambian rápidamente, como el calor y el enfriamiento, la enfermedad y la salud y otras cosas de este tipo. Efectivamente, el hombre se encuentra en cierto modo dispuesto respecto de estas cosas y así pasa rápidamente de estar caliente a estar frío, o de estar sano a enfermar (y lo mismo en cuanto a situaciones similares), a no ser que alguna de estas mismas cosas, pasado un largo tiempo, se haga como natural y difícil o totalmente

---

[535] John Locke (1632-1704), filósofo y médico inglés y David Hume (1711-1776), filósofo, economista e historiador escocés tienden a dar al hábito un sentido ante todo psicológico y gnoseológico, Marie de Biran (1766- 1824) filósofo y psicólogo francés, publica en 1802 su obra *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*; Jacques Chevalier (1882-1962), filósofo católico francés, autor de *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, publicado en Paris en 1929; Xavier Zubiri (1898-1983), filósofo español, discípulo de Ortega y Gasset y Heidegger, dedicó varios estudios al tema de la *hexis* (hábito).

[536] *Cfr*. *Categorías* VIII, 8 b 25.

[537] El texto griego dice *hexis* (*habitus*), hábito y *diathesis* (*dispositio*), disposición). *Hexis* (y el correspondiente latino *habitus*) significa manera de ser, aspecto externo, porte exterior, complexión, constitución, estado, naturaleza o conformación física.

[538] *Cfr*. *Categorías* VIII, 8 b 26-35.

inamovible: en este caso es posible que se la llame hábito[539]. En definitiva, de acuerdo con Aristóteles:

> […] se tiende a llamar hábito a aquellas cosas que son más duraderas e inamovibles: en efecto, los que no dominan totalmente las ciencias sino que fácilmente pueden olvidarlas, no se dice que posean un hábito aunque se hallan en una cierta disposición, peor o mejor, respecto de las ciencias. Por tanto, el hábito difiere de la disposición en que ésta es fácilmente mudable y aquél más duradero e inamovible. Por otra parte, los hábitos son disposiciones pero las disposiciones no son necesariamente hábitos pues los que poseen ciertos hábitos también se hallan, en virtud de ellos, en una cierta disposición; en cambio, los que se hallan en una disposición no poseen en todos los casos un hábito[540].

La segunda especie de cualidad es la que se refiere a una cierta capacidad o incapacidad natural para realizar determinadas acciones como cuando se dice que un deportista es sano y puede correr o, por el contrario, está enfermo e incapacitado para correr. No se trata de una disposición sino de una cierta capacidad natural para hacer algo con facilidad o bien para no padecer nada. Por ejemplo, en el caso de un atleta no decimos que tenga una disposición sino una capacidad natural para llevar adelante fácilmente las exigencias propias de un deporte; también se dice que ese atleta es sano en la medida que tiene capacidad natural para no padecer nada a causa de lo que pueda sobrevenirle, o bien, se dice que es enfermo en el caso contrario. Aristóteles incluye, también, en esta segunda especie a la dureza y la blandura; en efecto, algo es duro en cuanto no se lo puede dividir fácilmente y blando cuando no tenga esa capacidad natural[541].

La tercera especie de cualidad corresponde a ciertas afecciones o alteraciones que se denominan cualidades afectivas; pone a modo de ejemplo la dulzura, la amargura, la acritud, lo blanco y lo negro y cosas similares. Que se trata de cualidades es manifiesto, ya que aquellas cosas que las poseen se llaman cuales por sí mismas; así, la miel por poseer dulzura se llama dulce y el cuerpo se dice blanco por poseer blancura; y se llaman cualidades afectivas no porque las cosas mismas que poseen las cualidades se vean afectadas en algo sino o bien por el hecho de que cada una de las cualidades mencionadas

---

[539] *Cfr. Categorías* VIII, 8 b 35- 9 a 4.
[540] *Ibidem*, 9 a 4-14.
[541] *Cfr. Ibidem*, 9 a 15-25.

produce una afección en los sentidos (la dulzura en el gusto, el calor en el tacto, etc.) o bien porque se originan a partir de alguna afección (por ejemplo cuando por alguna circunstancia se produce un cambio de color, a saber, el sonrojarse por vergüenza o empalidecer por el miedo). En este tipo de cualidades distingue, a su vez, Aristóteles entre las que son permanentes y las transitorias[542].

La cuarta especie corresponde a cualidades como la figura y la forma exterior de cada cosa: por ejemplo, lo derecho y lo curvo; en efecto, en razón de estas cosas algo se dice ser un cierto cual; así, por ser triangular o cuadrangular, recto o curvo, decimos que algo es tal o cual[543].

Para Aristóteles, estas cuatro son las únicas que se dicen propiamente cualidades. Podemos sintetizarlos diciendo que las cualidades de la primera especie, el hábito y la disposición, son respecto de la naturaleza de la substancia y lo son de tal modo que en la tradición aristotélica se dice que el hábito es como una segunda naturaleza; las de la segunda especie, se refieren a la operación que es acción, esto es, capacidad o no de actuar; las de la tercera tienen que ver con la operación por alteración sensible: ciertas alteraciones permanentes o transitorias. Por último, las de la cuarta especie se refieren a la cantidad: la forma o configuración externa en las cosas naturales y la figura, en las artificiales.

En la *Metafísica* vuelve Aristóteles al tema de la cualidad a la que define como "la diferencia de la substancia", lo que puede decirse de un doble modo: en un sentido primario ya dicho, esto es, la diferencia en la substancia; en un segundo sentido se refiere a las afecciones de las cosas que están sujetas a movimiento como así también la diferencia de movimiento; en este segundo sentido pone a la virtud y al vicio en cuanto expresan diferencias del movimiento y de la actividad: así, bueno es lo que es capaz de moverse de un determinado modo y malo lo que es capaz de hacerlo de tal otro modo que resulte contrario a aquel. Por otra parte, el hábito viene definido como una disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto ya en sí mismo, ya en relación con algo[544]. Esta distinción es el fundamento, como veremos enseguida, de la calificación de los hábitos en entitativos (lo que modifican la substancia) y los operativos (que se ordenan a la acción).

---

[542] *Cfr. Categorías* VIII, 9 a 27-10 a 10.
[543] *Cfr. Ibidem,* 10 a 11 -26.
[544] *Cfr. Metafísica* V, c. 14, 1020 b 15-25; c. 20, 1022 b 10.

Finalmente, en la *Ética* el Estagirita define a la virtud moral en términos de hábito (*hexis*)[545].

2. *El hábito en Tomás de Aquino*.

Si bien Tomás de Aquino se vale de las categorías aristotélicas que acabamos de resumir, su exposición acerca de los hábitos posee no sólo una mayor riqueza sino, sobre todo, una serie de elementos que le son propios y originales. Para Santo Tomás el hábito -término que hace proceder del verbo latino *habeo, es, habere*- se dice en doble sentido: o bien cuando el hombre o cualquier otra cosa tiene algo (en el sentido de poseer) o bien en cuanto, en coincidencia con Aristóteles, una cosa se ha de un modo determinado ya respecto de sí misma, ya de otra. En el primer sentido se trata de una relación entre el que tiene y lo que es tenido, según diversos modos, como llamamos hábito al vestido. En el segundo sentido, en cambio, el hábito denota una cualidad por lo que algo se dispone bien o mal, conveniente o no convenientemente, respecto de sí mismo o de otra cosa; y es este el sentido en el que se toma propiamente la noción de hábito, esto es, como cualidad[546].

Es importante resaltar esta idea del hábito como un haberse a sí mismo o en relación a otro como una cualidad referida de manera inmediata a la naturaleza de algo y a su operación, especialmente en lo que respecta al hombre. En efecto, examinando las cuatro especies de cualidad establecidas por Aristóteles, el Aquinate concluye que sólo la disposición y el hábito, pertenecientes a la primera especie, dicen, una relación de bueno o malo, de conveniente o no conveniente, en orden a la naturaleza:

> El modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa pertenece a la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición, pues dice el Filósofo, hablando de los hábitos del alma y del cuerpo en el Libro VII *de la Física* (c. 3, 246 b 23), que son ciertas *disposiciones de lo perfecto para lo óptimo; y llamo perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza.* Y dado que, *la misma forma y naturaleza de la cosa es el fin y la causa de que algo se haga,* como se dice en el Libro II de la *Física* (c. 7, 198 b 3), es por esto que en la primera especie de cualidad se considere el bien y el mal y también el que sea fácil o difícilmente mutable, en cuanto que el fin de la generación y del movimiento es alguna naturaleza. Por lo que en el Libro V de

[545] *Cfr. Ética II,* c. 5, 1106 a 10.
[546] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 49, a 1, *corpus.*

> la *Metafísica* (c. 20, 1022 b 10) el Filósofo define el hábito como la disposición según la cual algo se dispone bien o mal[547].

En lo que se refiere a la operación, distingue Santo Tomás una ordenación general de todo hábito a la operación del sujeto ya que siendo el hábito, en esencia, una relación de conveniencia o no conveniencia respecto de la naturaleza, por lo mismo se ordena a la operación de la que la naturaleza es principio y fin. Pero hay ciertos hábitos que importan por parte del sujeto en el que se dan un orden primario y principal a la operación; tal es el caso de los hábitos cuyo sujeto son las potencias o facultades del alma que, en tanto son principios próximos de la operación, los hábitos que en ellas se dan se ordenan primaria y esencialmente a la operación[548]. Tenemos, por tanto, establecida la fundamental distinción de hábitos entitativos y hábitos operativos ya entrevista, como vimos, en cierto modo por Aristóteles. Ambas clases de hábito tienen un especial interés para la medicina pues si los primeros, los entitativos, fundamentalmente los que asientan en el cuerpo, guardan para el médico un valor inestimable en orden a la comprensión de la salud y la enfermedad, también los segundos, los operativos, -en cuanto asientan en el alma y tienen que ver con la compleja trama de las operaciones humanas y sus principios próximos, las potencias- revisten un particular interés en lo que respecta a una mejor comprensión antropológica de las que hemos llamado *síntesis funcionales* tanto en situación de salud como de patología.

Establecida la noción tomista de hábito en los términos que acabamos de exponer es preciso subrayar todavía algunos otros aspectos fundamentales. El hábito, como vimos, es una cualidad que implica un modo de haberse o de ser de la naturaleza humana. Se trata, en efecto, de un modo cualitativo de ser: la cantidad, la substancia o la relación resultan aquí por completo ajenas. Podemos concluir que, en cierto modo, el hábito guarda una prioridad respecto de las otras especies de cualidad.

Por otra parte, este carácter cualitativo del hábito explica también el modo de su generación y posterior evolución existencial en lo concerniente a su crecimiento. En lo que respecta a su generación, los hábitos existen en nosotros o bien por naturaleza o bien por la sucesión de actos (Santo Tomás añade, además, los hábitos sobrenaturales que proceden de la gracia). En todos estos casos siempre se trata de una afección cualitativa, esto es, algo

---

547 *Summa Theologiae* I-IIae, q 49, a 2, *corpus.*
548 *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 49, a 3, *corpus.*

que tiene que ver con una cualidad. Así, los hábitos naturales, sean operativos o entitativos, son cualidades que afectan directamente la naturaleza tanto la específica cuanto la individual. Los hábitos que se generan a partir de los actos también exhiben este carácter eminentemente cualitativo: en efecto, cuando una potencia activa mueve por medio de su acto a una potencia pasiva genera en ésta una cualidad que la modifica no cuantitativa sino cualitativamente. Ocurre que todo lo que es movido o influenciado por otro recibe la disposición del acto del agente y, de este modo, al reiterarse los actos, produce en la facultad pasiva una cualidad que es, precisamente, un hábito. Así, los hábitos de las virtudes morales son causados en las facultades apetitivas en cuanto son movidas por la razón del mismo modo que el hábito de la ciencia se produce en el intelecto en cuanto éste es movido por los primeros principios. Es muy claro, por tanto, que la reiteración de los actos es la que causa el hábito en una suerte de intensificación antes que de un aumento cuantitativo.

Lo mismo se observa en la evolución vital de los hábitos, es decir, el proceso por el que pueden aumentar o crecer. Es importante resaltar el hecho de que no se trata de un crecer sólo según la cantidad o la extensión sino más bien según una intensificación de la cualidad por su mayor radicación o participación en el sujeto sin perjuicio de que también se dé un aumento de tipo extensivo. Santo Tomás ilustra este punto al comparar el aumento de la ciencia con el aumento del movimiento:

> El movimiento aumenta por el hecho de que algo se le añada, ya sea en cuanto al tiempo en que transcurre o en cuanto a la vía por la que discurre y, sin embargo, permanece en la misma especie en razón de la unidad del término. No obstante, el movimiento aumenta también por intensificación según la participación en el sujeto, es decir, en cuanto un mismo movimiento puede ser hecho más o menos pronta y expeditivamente. De modo similar, también la ciencia puede aumentar según sí misma por adición, como cuando alguien aprende más conclusiones de la geometría y aumenta en él el hábito específico de dicha ciencia. Pero, no menos, aumenta en alguien la ciencia, por intensificación, según la participación en el sujeto, a saber, en cuanto que un hombre es más claro y expedito respecto de otro en la consideración de las mismas conclusiones[549].

[549] *Summa Theologiae* I-IIae, q 52, a 2, *corpus.*

Resulta particularmente interesante la conclusión respecto del aumento de los hábitos corporales como la salud o la belleza. En este punto no se da, de hecho, un aumento por adición sino más bien por una intensificación de las cualidades simples del cuerpo que alcanza, así, una más perfecta proporción de sus partes:

> En los hábitos corporales no parece darse mucho un aumento por adición. Porque no se dice que un animal sea absolutamente sano o bello a no ser que lo sea según todas sus partes; y el que alcance una más perfecta proporción acontece según una transmutación de las cualidades simples las que no aumentan sino según una intensificación por parte del sujeto en el que participan[550].

En definitiva, el hábito es esencialmente una cualidad y se distingue de la sola disposición entendida esta en su sentido propio, es decir, como diversa del hábito según vimos al referirnos a la primera especie de cualidad en Aristóteles:

> La disposición propiamente dicha se distingue del hábito de dos modos. Uno, según lo perfecto e imperfecto en una misma especie, a saber, que se la llama disposición, reteniendo el nombre común, cuando se da imperfectamente de modo que puede perderse con facilidad; pero se la llama hábito cuando se realiza perfectamente de modo que no se pierde con facilidad; y así la disposición llega a ser hábito como un niño llega a ser adulto. De otro modo pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de manera que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene según su propia naturaleza que puedan fácilmente perderse porque tienen causas transmutables, como la enfermedad y la salud; en cambio, se llaman hábitos aquellas cualidades que según su propia naturaleza no se transmutan fácilmente porque tienen causas inamovibles, como las ciencias y las virtudes. Y de acuerdo con esto la disposición no llega a ser hábito […] Por lo que resulta manifiesto que el nombre de hábito comporta una cierta durabilidad, no así el nombre de disposición[551].

Tales distinciones revisten una especial importancia para nuestro cometido; ellas, en efecto, nos permitirán, en su momento, reconducir a sus respectivas categorías las nociones de salud y enfermedad, conceptos ambos que con frecuencia permanecen en una completa ambigüedad o imprecisión pese a ser nociones operativas cotidianas de la medicina. Por

[550] *Idem.*
[551] *Summa Theologiae* I-IIae, q 49, a 2, ad 3.

otra parte, la doctrina tomista de los hábitos guarda una perfecta correlación con los principios fundamentales de su antropología tal como puede apreciase al examinar el sujeto de los hábitos: éstos, en efecto, se dan tanto en el alma, en sus facultades sean sensitivas o intelectuales y en el cuerpo. De esos últimos nos ocuparemos de manera especial habida cuenta de su directa relación con la antropología médica.

3. *Los hábitos corporales*.

Aristóteles, en varios pasajes de su obra, alude a la existencia de hábitos corporales. En las *Categorías* sostiene que la salud es un hábito del cuerpo y también puede llegar a serlo la enfermedad cuando se mantiene por largo tiempo[552]. También en la *Física* encontramos una mención de los hábitos del cuerpo[553]. Santo Tomás, por su parte, dedica a este tema un tratamiento particular tal como puede leerse en un pasaje de la *Suma de Teología* y otro del *Comentario de las Sentencias*. En el primero (perteneciente al tratado de los hábitos comprendido en la *prima secundae* entre las cuestiones 49 a la 54) el tema está expuesto con cierto detenimiento; en el segundo (libro III, distinción 23, cuestión 1, artículo 1), encontramos tan sólo una breve alusión pero de igual valor para nuestra indagación.

El pasaje de la *Suma de Teología* plantea si se da algún hábito en el cuerpo. La respuesta se resume esencialmente en tres puntos. En primer lugar, comienza recordando que el hábito es una disposición de un sujeto sea respecto de su naturaleza (y en este caso dicha ordenación se da en cuanto el sujeto está en potencia respecto de la forma) o respecto de la operación; como vimos, en esto se funda la distinción de hábitos entitativos y hábitos operativos. Pues bien, si se trata de hábitos operativos no hay en el cuerpo, ni en las operaciones que proceden de la naturaleza ni en las que proceden del alma, ningún hábito aunque en aquellas operaciones que proceden del alma puede darse algún hábito pero sólo de modo secundario para que el cuerpo secunde con prontitud las operaciones del alma:

> Según que el hábito importa disposición para la operación, ningún hábito se da principalmente en el cuerpo como en un sujeto. Toda operación del cuerpo, en efecto, o bien procede de la cualidad natural del cuerpo, o bien procede del

[552] *Cfr. Categorías*, c 6, n 4, 9 a 1.
[553] *Cfr. Física* VII, c. 3, 246 a 9-10.

> alma que mueve al cuerpo. Por tanto, en cuanto a las operaciones que proceden de la naturaleza, el cuerpo no se dispone por medio de hábito alguno porque las facultades naturales están determinadas a una sola cosa y se dijo (q 49, a 4) que la disposición habitual se requiere sólo donde el sujeto está en potencia para muchas cosas. Por su parte, las operaciones que proceden del alma mediante el cuerpo son principalmente del alma y secundariamente del cuerpo. Ahora bien, los hábitos son proporcionados a las operaciones por lo que de actos semejantes se originan hábitos semejantes, como se dice en el Libro II de la *Ética* (c. 3, n. 7, 1103 b 21). Por consiguiente, las disposiciones para tales operaciones se dan principalmente en el alma; en el cuerpo, en cambio, pueden darse secundariamente en cuanto el cuerpo se dispone y habilita para servir con prontitud las operaciones del alma[554].

En segundo lugar, si se trata de hábitos entitativos en cuanto son disposiciones para la forma y, por tanto, se vinculan directamente con la naturaleza, sí se dan hábitos en el cuerpo aunque, hablando propiamente, no alcanzan la condición perfecta de hábitos:

> Si hablamos de la disposición del sujeto para la forma, entonces la disposición habitual sí puede darse en el cuerpo el que se compara con el alma como el sujeto con la forma. De este modo, la salud, la belleza y otras cualidades de este tipo se dicen disposiciones habituales. Sin embargo, no tienen la razón perfecta de hábitos, porque sus causas son por naturaleza fácilmente transmutables[555].

En tercer lugar, finalmente, se resuelve una dificultad planteada en relación con las disposiciones del cuerpo en cuanto se hallan sujetas a algún modo de alteración la que es categorialmente distinta del hábito. Pero estas disposiciones aun siendo pasibles de alteración, en cuanto se disponen conveniente o inconvenientemente respecto de la naturaleza, pueden ser colocadas en la categoría de hábito; de ahí que ciertas cualidades pasibles, como el frío o el calor, si se consideran como convenientes o no convenientes para la naturaleza de una cosa, pertenecen a los hábitos o disposiciones:

> La conmensuración de las mismas cualidades pasibles según la conveniencia respecto de la naturaleza tiene razón de disposición; y, por tanto, producida la alteración de dichas cualidades pasibles, que son lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, se produce una consecuente alteración respecto de la enfermedad y

---

[554] *Summa Theologiae* I-IIae, q 50, a 1, *corpus.*
[555] *Idem.*

> de la salud. Pero primariamente y *per se* la alteración no se produce según este tipo de hábitos y disposiciones[556].

Este último aspecto es importante porque permite establecer, en el caso de la enfermedad, de qué modo puede ésta ser reducida por un lado a la categoría de pasión y, por otro, a la de disposición y hábito.

En el otro pasaje aludido correspondiente al *Comentario de las Sentencias* después de demostrar la necesidad de los hábitos en aquellas facultades que no están limitadas a una sola operación o a un único modo de operación, como son algunas de las facultades racionales[557], sostiene la existencia de hábitos en los apetitos sensitivos en cuanto se ordenan a la razón y en el cuerpo animado en el que hallamos el hábito de la salud que lo hace capaz de realizar adecuadamente su operaciones:

> De modo similar en el cuerpo animado se da el hábito de la salud en la medida en que participa por el alma de una disposición por la que puede llevar a cabo su acción rectamente; por eso se dice que un ojo sano es el que puede llevar a cabo rectamente la operación del ojo, como enseña Aristóteles en el Libro X *Sobre los animales*[558].

En conclusión, en el cuerpo se dan hábitos entitativos, como la salud o la belleza; gracias a estos hábitos el cuerpo está mejor dispuesto respecto de la recepción de la forma, aunque debe aclararse que en tanto una y otra responden a causas mutables no alcanzan a cumplir plenamente la noción de hábito por lo que se las puede considerar como disposiciones. También se dan algunos hábitos operativos (ciertas destrezas por ejemplo) por las que el cuerpo puede mejor y más prontamente realizar las operaciones cuyo principio es el alma; en este caso estos hábitos se dan secundariamente en el cuerpo y principalmente en el alma.

---

[556] *Summa Theologiae* I-IIae, q 50, a 1, ad 3.

[557] El intelecto agente no requiere de hábitos pues está determinado a una sola y única operación como es la iluminación de las imágenes de las que abstrae la especie inteligible; en cambio sí se requiere de hábitos en el intelecto posible puesto que en sí es indeterminado. En cuanto a la voluntad si se la considera como potencia naturalmente determinada al último fin no necesita de hábitos pero si se la considera respecto de aquellas cosas en las que no está determinada por la naturaleza, sí necesita de los hábitos (*cfr. In Sententiarum* III, d. 23, q 1, a 1, *corpus*).

[558] *In Sententiarum* III, d. 23, q 1, a 1, *corpus.*

Repárese que en ambos casos la noción de hábito reviste un particular interés antropológico; en efecto, el hábito se encuentra por así decirlo, incardinado en la perspectiva hilemórfica que es la clave de la antropología realista: si se trata de los hábitos entitativos ellos juegan un papel fundamental respecto de la unión substancial del alma con el cuerpo (el alma como forma del cuerpo); si hablamos de los hábitos operativos ellos constituyen principios de las acciones humanas por lo que tienen como sujeto propio las potencias naturales del alma y bien sabemos que algunas de esas potencias operan en cuanto el alma está unida al cuerpo.

Este interés antropológico, desde luego, se traslada a la medicina. Como veremos en su momento la categoría de hábito resulta fundamental a la hora de procurar una comprensión última de la salud y de la enfermedad, dos realidades cotidianas del médico pero que no siempre resultan debidamente esclarecidas en lo que respecta a su verdadera naturaleza.

Epílogo

Integraciones y correlaciones médico-antropológicas

Iniciamos esta segunda parte de nuestro trabajo planteándonos el estatuto epistemológico de la antropología médica; y de la mano de la filosofía de la ciencia de la tradición filosófica del realismo, tanto en su vertiente helénica (principalmente aristotélica) como en su vertiente escolástica (particularmente tomista), concluimos que la antropología médica es una ciencia media, materialmente médica y formalmente filosófica, que se constituye a partir de la subalternación de la medicina a la antropología filosófica o antropología general, tal como dicha antropología ha sido elaborada por esa misma tradición filosófica del realismo. El paso siguiente fue, en consecuencia, pasar revista a los principales aspectos de aquella antropología en búsqueda de un adecuado marco teorético de nuestra indagación.

En uno y otro caso, en lo epistemológico y en lo teorético, nuestra actitud realista ha estado siempre abierta al diálogo con las expresiones de otras corrientes filosóficas, distintas de la tradición del realismo, y ha procurado no dejar de lado una atenta escucha y recepción de los aportes de las ciencias contemporáneas, particularmente en lo que concierne a las neurociencias. Por el contario, el diálogo y la integración de los conocimientos han guiado nuestras indagaciones. Todo esto lo hemos hecho, reiteramos, en vista a dotar a la antropología médica de un fundamento teórico suficientemente sólido y científicamente válido.

Nuestra indagación se ha centrado, en primer lugar, en el hombre, considerado “en alma y cuerpo”, como ser hilemórfico, esto es, en su unidad substancial de carne y espíritu y en su condición de persona. A partir de aquí, en segundo término, nuestra atención recayó sobre la actividad humana, particularmente sobre los fenómenos del conocimiento y del apetito partiendo para ello también de la perspectiva del hilemorfismo que toma, en primer lugar, al alma como el principio primero del ser y de las operaciones del hombre y, en segundo término, como principios próximos de operación a las potencias operativas del alma: las cognoscitivas, sean sensibles o intelectuales, y las apetitivas sean también

sensibles o intelectuales. Mientras que las primeras potencias son de carácter aprehensivo y tienden a conocer la realidad (sensible e inteligible), las segundas son de carácter tendencial y tienden al bien presente en la realidad de las cosas.

En cuanto al fenómeno del conocimiento, dejamos establecido que éste hace referencia a una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible, el cual existe previa e independientemente del cognoscente. El conocimiento es una actividad vital, espontánea e inmanente del sujeto que conoce e implica siempre una unión intencional entre el sujeto que conoce y la realidad conocida de manera que ambos se hacen uno. Esta unión implica, además, un menor o mayor grado de inmaterialidad puesto que el objeto conocido está en el alma que conoce no según su ser natural sino según, como queda dicho, una cierta intención. También pudimos establecer una continuidad y contigüidad entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual en una suerte de proceso sintético integrador que dimos en llamar síntesis funcional cognoscitiva.

En cuanto al apetito, establecimos que se trata de una tendencia cuyo objeto siempre es un bien. El bien es convertible con el ser: una cosa es ontológicamente buena en cuanto tiene una perfección real que la hace apetecible, atrayendo hacia sí a un apetito. Este fenómeno ocurre en todos los seres tanto inanimados como animados pero se diferencia en cuanto existe o no conocimiento previo. Aquel apetito que no depende de conocimiento previo es denominado natural mientras que aquel apetito que se dirige hacia lo que parece bueno según el conocimiento es denominado elícito. A partir de esta distinción nos fue posible entender que en el hombre se dan ambos tipos de apetito, el natural y el elícito. Por otra parte, también los movimientos tendenciales constituyen procesos en los que aparece idéntica continuidad y contigüidad entre lo sensible y lo racional en una nueva síntesis integradora que hemos denominado síntesis funcional apetitiva. Entre esta síntesis y la síntesis cognoscitiva establecimos, a su vez, una nueva integración mediada por los sentidos internos todo lo cual nos condujo a la admirable unidad en las operaciones del hombre, trasunto en el plano operativo de la unidad substancial en el plano entitativo. Nuestras indagaciones culminaron con el examen de las pasiones, fenómenos de extraordinaria importancia y significación vital y existencial ligados a la vida apetitiva, y de los hábitos como cualidades que perfeccionan tanto el ser como el obrar del hombre.

Como ya dijimos, en nuestra tarea no hemos desatendido ni el diálogo crítico con diversas expresiones de la filosofía ni la debida escucha y recepción, también crítica, de las ciencias hodiernas. En este sentido nuestro principal esfuerzo se ha concentrado en las neurociencias un "conjunto de disciplinas que tiene como objeto de estudio el sistema nervioso" según sostiene el neurocientífico estadounidense Eric Richard Kandel en su libro *Principios de Neurociencias*[559]. El término surge en 1970 con la fundación de una asociación de neurocientíficos integrada por miembros que procedían de diversas disciplinas. Kandel establece que las neurociencias "tienen la función de aportar explicaciones de la conducta en términos de la actividad del encéfalo. Su tarea central es explicar cómo actúan millones de células nerviosas individuales en el encéfalo para producir la conducta y cómo, a su vez, estas células están influidas por el medioambiente[560]".

Semejante enunciado comporta, por un lado, un nuevo y fascinante camino a recorrer por la investigación científica cuyos frutos aparecen como promisorios y hasta el momento han demostrado que lo son. Pero, por otra parte, significa un verdadero desafío. ¿Es qué la conducta humana con toda su enorme complejidad es tan sólo el resultado del funcionamiento de millones de células nerviosas individuales situadas en el encéfalo y de su interacción con el medio ambiente? A la luz de cuanto hemos heredado del rico patrimonio de la tradición filosófica realista y que, precisamente los descubrimientos de la misma neurociencia tienden a confirmar, ¿es posible eludir un diálogo con ella? Evidentemente, no. En consecuencia, se impone con clara evidencia la naturaleza interdisciplinaria de las neurociencias que resulta fundamental en este campo de estudio incluyendo diferentes niveles desde la biología molecular hasta el funcionamiento cognitivo y la conducta humana.

Las neurociencias abarcan el estudio de las bases neurales correspondientes a las funciones cognitivas, las emociones, la conducta y la mente. En lo que concierne a las funciones cognitivas compete a las neurociencias el estudio del sistema de procesamiento de información, de la conciencia, de la atención, de la memoria, de los procesos sensoperceptivos, del lenguaje, de las praxias y de las gnosias en condiciones normales y

[559] KANDEL, E. R., *Principios de neurociencia*, McGraw-Hill Interamericana de España, 2001.
[560] *Idem*.

patológicas. En cuanto al campo de las emociones, no ha escapado a la consideración de los neurocientíficos el examen detallado de la emoción como sensación subjetiva relacionada con la experiencia humana lo que implica, de suyo, la asociación de respuestas fisiológicas, conductuales y sentimientos subjetivos.

El problema de la relación mente-cerebro ha sido también abordado con especial interés por las neurociencias. De hecho esta relación ha constituido una de las máximas preocupaciones de la filosofía clásica y la fuente de las mayores dificultades de la filosofía moderna a favor de un dualismo que supuso que la mente y el cuerpo se encontraban separados como dos substancias distintas de naturaleza diversa.

Ahora bien, desde el enfoque neurocientífico la mente humana se asienta en el cerebro considerado como el centro biológico que recibe los estímulos del medio externo e interno del individuo, los integra entre sí con la experiencia cognitiva y emocional, para dar lugar a las respuestas correspondientes dentro y fuera del organismo; además, y esto es de particular importancia, el funcionamiento cerebral puede ser abordado y explorado a través de los métodos de la ciencia experimental. Para otros autores, la mente es el conjunto de procesos psíquicos conscientes e inconscientes, de carácter cognitivo o afectivo, tal como comparecen en la experiencia subjetiva, en la medida que se encuentran referidos a ella[561].

Antonio Rosa Damasio, médico y neurocientífico nacido en Lisboa pero que trabaja e investiga en Estados Unidos, es junto con su esposa Hanna Damasio uno de los mayores exponentes de las neurociencias en la actualidad. Ha investigado acerca de las funciones cognitivas tales como la memoria y también ha estudiado los procesos vinculados al lenguaje, a la toma de decisiones, a las emociones y a la conducta humana. En su célebre libro, *El error de Descartes*, al que hemos mencionado más de una vez a lo largo de nuestras indagaciones, Damasio describe y explica la interacción entre las emociones y los procesos racionales a partir del emblemático caso de Phineas Gage: las lesiones en la corteza prefrontal de Gage y los cambios conductuales en su personalidad permitieron comprender que el cerebro y el cuerpo conforman un organismo indisociable integrado por circuitos reguladores bioquímicos y neurales que se interaccionan con el ambiente; de

---

[561] *Cfr.* AMAYA. J.M., y MURILLO. J.I... "Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar", en Revista *Scripta Theologica*, mayo-agosto 2007, vol. 39, Issue 2, pp. 607-635.

acuerdo con esto, la actividad mental surge a partir de esta interacción. Hicimos también mención de la llamada "hipótesis del marcador somático", postulada por Damasio como una explicación de las complejas interacciones entre las emociones y los procesos racionales básicamente en lo que se refiere a la toma de decisiones.

Los descubrimientos de este autor no hacen sino redoblar el entusiasmo que se experimenta ante el promisorio camino que se abre para la tarea de las distintas disciplinas científicas que se ocupan del hombre pero también los desafíos, nada menores, que tales promisorias perspectivas suponen. Damasio ha refutado el error de Descartes pero, tal como lo señalamos, ha dejado en pie el monismo materialista que es herencia de aquel error. La cuestión que hemos planteado, como parte esencial de esos desafíos, es si los avances en cantidad y calidad de las neurociencias autorizan, sin más, a sostener que la actividad neuronal como así también los órganos relacionados con ella y afectados por ella, pueden explicar por sí solos los fenómenos de conocimiento y apetito. Al responder este interrogante de manera afirmativa, se establece un nuevo monismo materialista que sustituye a otros y deja en pié, por consiguiente, un paradigma reduccionista de la actividad y, por ende, de la naturaleza humana. Por el contrario, cuando se procura iluminar aquellos avances con el acervo antropológico de la tradición del realismo (la unidad y contigüidad corpóreo-anímica de los procesos cognitivos y emocionales como así también la visión del hombre en clave hilemórfica) surgen, de inmediato nuevos horizontes en el panorama de la investigación científica. De esta manera, la antropología heredada del realismo filosófico y reelaborada por los representantes actuales de ese realismo, reconoce la gran contribución de las neurociencias para explicar la compleja trama de las funciones y operaciones del hombre pero exige un profundo examen de sus límites epistemológicos y una revisión de sus conclusiones a la luz de una visión integral del hombre. La propuesta de esta antropología es, por tanto, instaurar un diálogo franco y abierto con las neurociencias a la luz de la naturaleza humana. La antropología médica es, en este sentido, un escenario particularmente apropiado y oportuno para el desarrollo de este diálogo.

Pero las neurociencias son solamente uno de los varios aspectos que caen bajo nuestra consideración. Si bien en el tiempo que estamos trascurriendo ellas ocupan la vanguardia de las inquietudes científicas, la antropología médica debe, además, asumir de manera crítica otras cuestiones provenientes de otras áreas del conocimiento. En este sentido se ha de estar

atento a las corrientes culturalistas y sociológicas que ven al hombre, a la salud y a la enfermedad en la perspectiva de factores políticos, sociales y culturales. Sin mengua de los aportes valiosos que estas corrientes representan es pertinente preguntarse si, al menos potencialmente, no estarían contribuyendo a la conformación de una nueva forma de reduccionismo, en este caso, un reduccionismo sociológico o cultural de acuerdo con el cual la propia naturaleza humana no sería sino un producto social[562].

No es caso enumerar todas y cada una de las varias aportaciones de las que hoy se nutre el saber médico y, en especial, la antropología médica. Sólo mencionamos las que aparecen en la actualidad como las más significativas. Vamos a esto: una antropología médica inspirada en la tradición filosófica del realismo no podrá elaborarse a no ser que permanezca simultáneamente atenta al gran legado de esa tradición -que, en tanto, es una tradición supone un constante proceso de recepción y enriquecimiento- y a las permanentes novedades que el pensamiento científico ofrece cada día. Es un permanente trabajo de integración y síntesis.

Con lo expuesto hasta aquí hemos procurado establecer una sólida base de teoría antropológica en vista a la constitución de una antropología médica. Resta indagar de qué modo sobre dicha base es posible formular el desarrollo del contenido temático de esta disciplina. La idea es examinar cómo se correlacionan y se integran los elementos de la antropología realista con los grandes temas de la medicina: la salud, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte que la acompañan, el sentido del arte médica son, a nuestro juicio, los temas fundamentales a los que se deberá prestar una particular y específica consideración. De esto trataremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

---

[562] *Cfr.* HERNÁEZ, A.M., *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Rubí (Barcelona): Anthropos; 2008; BOURDIEU, P., *Sociología y Cultura*, Méjico 1990; GALAK, E., "Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?", VI Jornadas de Sociología de la UNLP, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf

Tercera Parte

Contenido temático de la antropología médica

Introducción

Abordamos, ahora, la última parte de nuestro estudio e intentamos avanzar en temas más específicos los que giran sobre dos aspectos centrales: la comprensión de la salud y la enfermedad humanas en la perspectiva hilemórfica -que, reiteramos, constituye la clave antropológica fundamental que guía nuestras indagaciones- y una consideración sobre el horizonte de la práctica médica en el marco de una teoría realista de la técnica.

En este punto del desarrollo de nuestro trabajo consideramos necesario reiterar y aún profundizar, si cabe, la consideración de la unidad sustancial del hombre y de su correlativa unidad operativa, tal como lo venimos haciendo desde el comienzo, en tanto en dicha unidad residen las claves para una comprensión del hombre visto, a partir de ahora como sujeto de salud y enfermedad. Por eso, a la luz de lo ya expuesto nos proponemos indagar sobre la esencia de la salud y de la enfermedad en el hombre, esto es, qué significa estar sano y estar enfermo, procurando llevar esa indagación al corazón mismo de la antropología de inspiración realista que guía nuestros pasos.

Sin duda, tenemos a la vista extensos y valiosísimos estudios sobre la salud y la enfermedad de los cuales podemos valernos y, en no poca medida, nos hemos valido de ellos; sin embargo, a nuestro juicio, estos estudios no responden a la pregunta por la esencia de la salud y de la enfermedad puesto que no van más allá de aspectos históricos, culturales o fenomenológicos. En este sentido los nunca suficientemente valorados aportes de Pedro Laín Entralgo en el campo de la antropología médica contemporánea constituyen un insoslayable antecedente y punto de partida -con las limitaciones apuntadas- para nuestras indagaciones.

Tras considerar la esencia de la salud y de la enfermedad (que incluye cuestiones conexas como el dolor, el sufrimiento y la muerte) se hace necesario, a continuación, investigar las posibilidades de ampliación del horizonte de la medicina, en lo que ella representa como técnica, particularmente en el contexto actual de la tecnociencia. En definitiva, nuestro propósito consiste, ahora, en examinar de qué modo, a partir de la unidad entitativa y operativa del hombre –vistas, reiteramos, desde la doctrina hilemórfica propuesta por la filosofía de la naturaleza aristotélica y enriquecida por los aportes de Santo

Tomás de Aquino y del tomismo contemporáneo-, es posible avanzar hacia una comprensión esencial e integral de la salud, de la enfermedad, del dolor, del sufrimiento, de la muerte y mortalidad del hombre y del horizonte de la praxis médica.

Nuestro estudio se desarrollará, por tanto, sobre tres puntos centrales, a saber: formular las conclusiones que se sigan de la aplicación de la doctrina hilemórfica a una adecuada comprensión de la salud y de la enfermedad del hombre; incluir en dicha comprensión fenómenos vinculados con la enfermedad como el dolor, el sufrimiento, la muerte y la mortalidad; por último establecer el carácter de la medicina como saber práctico técnico a la luz de una visión de la técnica inspirada en la gran tradición hipocrática, aristotélica y tomista, apuntando en especial al sujeto de la acción médica (*materia artis medicinae*) es decir el hombre en su realidad personal.

Todo lo que antecede constituye el contenido temático de la antropología médica pero sólo de un modo general y básico. Efectivamente, a partir de este contenido general y básico se abre un vasto campo de posibilidades para el abordaje de multitud de cuestiones particulares lo que forma parte de la inmensa tarea pendiente de la antropología médica.

Capítulo VII

La salud en la perspectiva de la antropología médica

Conviene comenzar nuestras indagaciones recordando que salud es un término análogo, no unívoco. La analogía indica una relación de semejanza entre varias razones o conceptos lo que no equivale estrictamente a igualdad entre ellos. Se trata de un tipo de predicación en la que un nombre o término común a varios sujetos se toma según significaciones que en cada caso son, de algún modo, semejantes, es decir, según significaciones que son semejantes pero no iguales. Hay siempre algo, una determinada cosa, respecto de lo cual el nombre o término análogo se predica de un modo más propio y específico, que se denomina primer analogado, y otras cosas a las que el nombre se aplica sea por atribución, sea por proporción, y que se llaman analogados segundos.

La salud, tomada en su analogado primero, se refiere a la salud corporal, esto es, a la adecuada y recíproca relación de las partes del cuerpo entre sí, a la armonía y al equilibrio de los diversos órganos y sistemas. Como decía Leriche, "la salud consiste en el silencio de los órganos"[563]. A partir de este concepto común, es posible hablar, análogamente, de una salud psíquica, emocional, social e, incluso, moral y espiritual. Resulta claro que estas diversas significaciones análogas atraviesan, por así decir, aspectos, dimensiones o esferas diversas de la persona -sujeto único y unitario de la salud en cualquiera de sus significados- y de su plexo de relaciones.

De manera que podemos avanzar una primera conclusión: la salud es algo que atraviesa a todo el hombre en su compleja unidad, integridad y totalidad de su ser personal. Y es este un adecuado punto de partida para elaborar una visión antropológica de la salud

[563] René Leriche (1879-1955), cirujano francés, director de la Clínica Quirúrgica de Estrasburgo y catedrático de Cirugía del Colegio de Francia, introdujo notables innovaciones en cirugía vascular. Escribió numerosas obras, entre las que destacan *Cirugía del dolor* (1937), *Fisiopatología y cirugía de las arterias* (1943) y *Filosofía de la cirugía* (1951).

pues esta visión no puede sino fundarse en la unidad plural de la persona a la que corresponde una unidad plural de la salud.

La falta de este sentido analógico del término salud es fuente frecuente de dificultades. A menudo, en efecto, tiende a subsumirse bajo un único significado todo el amplio espectro de significaciones; de este modo o bien todo, incluso la vida moral y las actividades superiores del espíritu, se interpretan en términos exclusivos de salud corporal, o bien, por el contrario, la misma salud corporal se interpreta en términos morales o espirituales. Otra consecuencia del abandono o ignorancia de la analogía es la imposibilidad de una adecuada comprensión de las relaciones que cabe establecer entre los diversos sentidos de la salud lo que se traduce en una confusión de planos: en efecto, lo opuesto a la analogía es la equivocidad o la univocidad y una y otra conducen, casi siempre, a la confusión.

Aparte de esta carencia de la analogía hay otra fuente de dificultades que surgen cuando se intenta definir qué cosa sea la salud: nos referimos a la falta de una correcta reducción del término a definir, esto es, la salud, a una determinada categoría. Nunca se enfatizará demasiado que por fuera de las diez categorías aristotélicas resulta de hecho imposible pensar y menos definir algo. Pero es lo que a menudo vemos; así, en el caso que nos ocupa, la salud, asistimos a la prolija enumeración de determinados criterios objetivos o subjetivos que permiten, sí, "diagnosticar" la salud o describirla conforme con ciertas características que se supone le son propias; pero no se halla en ninguno de estos intentos una *reductio ad categoriam* que nos permita ubicarla conceptualmente y, a partir de esta ubicación categorial, proceder a su descripción o a la enumeración de sus características o propiedades.

La ignorancia o el descuido de la analogía y la falta de un hábito categorial del pensamiento son, por tanto, los dos escollos que deben ser superados si se quiere arribar a una comprensión de la salud. Es lo que procuraremos hacer en lo que sigue.

I. Examen crítico de algunas nociones de salud

¿Qué es la salud? Algo hemos adelantado al decir que la salud, en su sentido propio, es un cierto equilibrio o armonía silente de las partes y de los órganos del cuerpo. Sin embargo debemos avanzar aún más en nuestra indagación. De hecho, la pregunta acerca de

la salud ha sido respondida de varios modos lo que ha dado lugar a distintas definiciones o concepciones. Conviene analizar algunas de estas definiciones antes de exponer la nuestra propia.

1. *La definición de la Organización Mundial de la Salud.*

Por lo general, cada vez que se pregunta qué cosa sea la salud se echa mano a la definición -ya canónica- propuesta por la OMS y que tiene vigencia desde 1948 a la fecha: "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social y no sólo la ausencia de enfermedades"[564]. Esta definición ha sido fuertemente cuestionada desde distintas perspectivas y por diversos autores[565]. A nuestro juicio, si bien no define adecuadamente la salud y presenta aspectos cuestionables contiene, no obstante algunos elementos positivos como veremos enseguida.

En primer lugar se dice que la salud es un *estado* y a continuación se añade de completo bienestar lo cual introduce una cierta redundancia en la definición; en efecto, bienestar es estar bien, es decir, es un estado bueno. Hubiese sido deseable sintetizar la fórmula y decir, más sencillamente, que la salud es un estar bien. Pero aun así, el bienestar o estar bien resulta, en el contexto de la definición, un concepto impreciso y ambiguo toda vez que no se especifica qué se entiende por bienestar (y menos si se lo adjetiva de completo) y respecto de qué, en todo caso, hablamos de bienestar.

Sigue diciendo la OMS que ese estado de completo bienestar es triple: físico, mental y social. Este sea, quizás, uno de los aspectos válidos de esta definición pues tiene el mérito de poner de relieve que la salud no se refiere sólo a lo físico (el primer analogado, según dijimos) sino que se atribuye de manera proporcional y derivada a otras dimensiones del ser y de la vida del hombre aunque la imprecisión y ambigüedad del concepto de bienestar siga sin decirnos, exactamente, en qué consiste ese triple bienestar y, para más dificultad, completo. Una irritación pasajera a causa de cualquier incidente de la vida cotidiana

---

[564] La cita procede del Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, que fue adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (*Official Records of the World Health Organization*, Nº 2, p. 100), y entró en vigor el 7 de abril de 1948. La definición no ha sido modificada desde 1948.

[565] Véase, al respecto, entre otros, LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología Médica para clínicos*, *op. cit.*, pp. 179 y siguientes; PARDO, A., "¿Qué es la salud?", en *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 1997; 41 (2).

constituye, sin duda, un malestar psíquico; pero muy difícilmente se dirá que esto altera la salud del sujeto irritado.

Finalmente, se concluye que la salud no es simplemente ausencia de enfermedad. La aclaración es, conceptualmente, innecesaria pues la salud *per se* implica necesariamente la ausencia de la enfermedad; o dicho de otro modo, la excluye como a término antagónico. Sin embargo, podemos pensar que lo que la definición ha procurado con esta expresión es afirmar el carácter positivo de la salud. Por regla general, desde la medicina se tiende a tomar la enfermedad como el hecho central y, en consecuencia, a considerar la salud como una suerte de estado negativo de no enfermedad. Pero hablando propiamente la salud no es ausencia de enfermedad sino al contrario la enfermedad es ausencia de salud.

Sin perjuicio de los aspectos críticos apuntados es interesante detenerse a considerar el hecho de que la salud venga definida como un estado; en efecto, el término *estado*, según define el Diccionario de la Real Academia, es la "situación en que se encuentra alguien o algo, y en especial cada uno de sus sucesivos modos de ser o estar"[566]. Deriva del latín *status, us*, que se define como "descanso, reposo, inmovilidad; estado, situación, postura; condición, cualidad; salud, conservación"[567]. En cierto modo, podemos relacionarlo con otro término, *estabilidad*, del latín *stabilitas, atis*, que se define como "estabilidad, constancia, firmeza"[568]. En efecto, la *estabilidad*, significa permanencia, duración en el tiempo, firmeza, seguridad en el espacio. El adjetivo *estable*, de *stabilis, e*, señala el estar de pie, seguro, sólido. Por tanto, podemos deducir que un estado implica algún modo de estabilidad y la estabilidad posee un triple significado: primero, permanencia en un lugar y en un tiempo, segundo, consistencia entitativa, tercero, firmeza[569]. Decimos *algún modo* pues la salud en cuanto estado tiene en sí la posibilidad de cambiar, de mutarse o de perderse por lo que guarda, también, una significación de precariedad que matiza y relativiza lo anterior; pero, el estado de salud, en tanto dura y permanece, hace referencia a estabilidad entendida en los términos que acabamos de exponer. Ahora bien, de los tres

---

[566] *Diccionario de la Real Academia Española*, 22 Edición, 2001.
[567] MACCHI, L., *Diccionario de la lengua latina*, sexta edición, Buenos Aires 1966.
[568] *Idem.*
[569] *Cfr.* DÍAZ, A., O.P., *La estabilidad espiritual: ¿evasión o superación de sí mismo?*, en *Cuadernos de Espiritualidad y Teología*, A. VII, n. 19, Santa Fe 1997.

significados apuntados el de consistencia entitativa se aplica a la salud como veremos al proponer nuestra propia noción de salud[570].

2. *La salud en la antropología médica de Laín Entralgo.*

En su ya citada obra *Antropología médica para clínicos*, Pedro Laín Entralgo inicia sus consideraciones sobre la salud examinado la definición de la OMS a la que califica, en términos muy críticos, como falsa y utópica:

> Como para no ser tildada de cicatera o pusilánime, la Organización Mundial de la Salud (OMS) propuso hace años una definición que desde entonces ha corrido como canónica por todos los países: «La salud (del hombre) es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad». Hermoso desiderátum. Pero más que definición de un estado de la vida real del hombre, ¿no son acaso esas palabras la formulación de una falsedad y la proclamación de una utopía?[571]

Dos calificativos muy duros, sin duda que Laín intenta justificar: la definición es falsa, dice, pues si alguien se ve obligado a residir en un lugar excesivamente cálido o fétido tendrá sin duda un malestar físico evidente pero esto no lo convierte propiamente en un no sano. Es, además, utópica, ya que una vida humana exenta por completo de malestar físico, psíquico y social no es sino una utopía irrealizable. Se hace preciso, por tanto, encaminar la búsqueda de una definición de la salud hacia latitudes conceptuales más seguras y próximas a la realidad de la condición humana y a las concretas posibilidades del médico[572].

Tras un repaso histórico de las distintas concepciones de la salud en Occidente en la que contrapone dos visiones, una naturalista y otra personalista, Laín se pregunta cuándo, en la actual situación de la medicina puede un médico afirmar con certeza técnica que un hombre está sano y en qué consiste o en qué debe consistir la salud humana. A fin de

---

[570] Al definir la salud como un "estado de bienestar", la definición de la OMS alude en algún sentido a una noción categorial pues algo que está conveniente o inconvenientemente dispuesto respecto de otro o de sí mismo entra dentro del hábito que pertenece, como sabemos, a la primera especie de cualidad de acuerdo con Aristóteles (*cfr. Categorías*, c. 8, 8 b, 26, 27). En efecto, el estar bien o mal dispuesto define, como vimos, la categoría de hábito. De hecho, una de las acepciones del término griego *hexis* utilizado por el Estagirita, es, precisamente, *estado*. Sin embargo, en el contexto semántico en el que fue redactada la definición de la OMS no parece apuntar a esto sino, más bien, a un bienestar tomado en un sentido subjetivista como algo sentido o experimentado por el sujeto antes que a una condición objetiva.

[571] LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos*, *op. cit*., p. 179.

[572] *Idem*.

responder con cierta suficiencia a esta pregunta se hace preciso distinguir ciertos criterios; tales criterios son, en principio, tres, a saber, *objetivos*, *subjetivos* y *socioculturales*. Entre los primeros, los objetivos, enuncia un criterio *morfológico* según el cual se entiende por salud la ausencia de malformaciones o de lesiones, tanto a nivel macroscópico como a nivel subcelular, intracelular, molecular y bioquímico; en este sentido estar sano es equivalente a estar ileso. Luego menciona un criterio que denomina *etiológico* el que consiste en la no existencia de elementos patógenos sean éstos genéticos, microbianos, substancias químicas, cuerpos extraños; en este punto, estar sano equivale a estar exento de todas las causas, exógenas o endógenas, de enfermedad. Un tercer criterio objetivo es el llamado criterio *funcional*; en este caso se dice que un hombre está sano cuando sus constantes vitales muestran valores reputados como normales y cuyas diversas actividades orgánicas se hallan cualitativa y cuantitativamente dentro de los límites que definen la norma funcional de la especie; de acuerdo con este criterio, estar sano vale tanto como normorreactivo. Un cuarto criterio objetivo es el *utilitario o érgico*: de acuerdo con este criterio un hombre es sano cuando su rendimiento vital es el adecuado para el desarrollo, sin fatiga y sin daño aparente, de sus actividades laborales y profesionales, es decir, cuando es útil para el buen cumplimiento de alguna actividad social. Por último, dentro de los criterios objetivos, aparece enumerado el llamado criterio comportamental; de acuerdo con esto un hombre está sano cuando su conducta o comportamiento se ajusta a las pautas que socialmente se estiman como normales; cuando se halle socialmente integrado.

En lo que respecta a los criterios subjetivos, se enumeran varios factores: *conciencia de la propia validez, sensación de bienestar psicoorgánico, cierta sorda y básica seguridad de poder seguir viviendo, notoria libertad respecto del cuerpo propio, básica semejanza vital respecto de los semejantes, poder de gobernar la capacidad de estar solo o acompañado*; todo esto se reúne en un único concepto definido como el *sentimiento de estar sano*.

En lo que se refiere a los criterios socioculturales, éstos varían de acuerdo con el tipo de sociedad y de cultura del que se trate. En general, hay una *estimación social y cultural* de lo que significa estar sano que opera sobre el modo en que el individuo se siente sano. Esta estimación social y cultural tiene, casi siempre, a la salud por un bien aunque de distinta manera y en distinto grado; al respecto menciona Laín que la estimación de ese

bien ha llegado a ser máxima en el siglo XX; recuerda, en efecto, el lema inscripto en el frontispicio de la gran Exposición que en el año 1912 se dedicó a la higiene en la ciudad de Dresde: "Ninguna dicha te iguala, oh Salud". Lema este que, a más de un siglo de haber sido proclamado, muestra una inusitada y contradictoria vigencia como tendremos ocasión de ver más adelante.

Aparte de esta enumeración de criterios, Laín propone una fusión de los criterios objetivos y subjetivos a fin de una más apropiada estimación de la salud: ciertamente en la formulación del juicio "estoy sano" se mezclan momentos subjetivos y momentos objetivos. En cuanto a los criterios subjetivos se debe aclarar que a fin de establecer una teoría de la salud y conocer en un hombre el estado de ella, el atenerse a dichos criterios es condición necesaria pero no suficiente. En efecto, todos sabemos que existen lesiones orgánicas que no se acompañan necesariamente de un sentimiento de enfermedad; en tales casos, ¿puede rotularse como sano un individuo portador de una enfermedad coronaria asintomática o silente? Además, ciertas formas leves de neurosis plantean el problema del límite entre la salud y la enfermedad. No menor es el significado que tienen los diversos cuadros de simulación: a un simulador, ¿se lo ha de rotular como sano o como enfermo? Tales interrogantes son, a juicio de Laín, una evidencia de "la complejidad y la problematicidad del sentimiento de estar sano".

Después de la enumeración de los criterios de salud y de su evaluación crítica, Laín propone lo que denomina una concepción integral de la salud. Para alcanzar esta concepción integral, lo que equivale a una adecuada intelección de la salud humana, es preciso tener en cuenta dos aspectos centrales. En primer lugar, no perder de vista el carácter complejo de la salud; en razón de esto, todos los criterios enumerados anteriormente han de ser tenidos en cuenta ya que no puede hacerse caso omiso de ninguno de ellos si lo que se busca es, precisamente, entender la salud humana en un sentido integral aun cuando el médico, ateniéndose a la totalidad de dichos criterios, no pueda avanzar más allá de una formulación negativa; en efecto, es más propio decir a un enfermo que no se halla en él evidencia alguna de lesiones orgánicas o de anomalías en sus cifras, imágenes y trazados que decirle taxativamente que está sano. El segundo elemento es la relatividad de la salud: efectivamente la salud no puede ser sino relativa al tiempo que es compleja por lo que complejidad y relatividad se exigen mutuamente. La idea de una salud perfecta es

utópica. La realidad es siempre la de una salud relativa. Esta relatividad depende de cuatro factores: primero, de los hallazgos objetivos observados en la exploración completa y minuciosa los que siempre estarán situados en una de las dos franjas de la zona incierta que presentan las curvas gaussianas; segundo, de la constante posibilidad de un desplazamiento subjetivo u objetivo hacia el estado de enfermedad; tercero, del punto de vista en que, quiéralo o no, se haya situado el observador ya que es posible que un mismo individuo pueda parecer sano visto desde un determinado punto de vista y enfermo si se le mira desde otro; cuarto, de la mayor o menor resistencia del individuo a perder, sea por cualquier causa, "la pauta funcional, la seguridad y el equilibrio elástico con que transcurre la vida del hombre sano". En síntesis a la hora de formular un "diagnóstico de salud" el médico deberá regirse por dos reglas supremas: percibir lo perceptible y creer lo razonable. Por la primera de estas reglas se atendrá estrictamente a todo cuanto observe en el organismo, en la psiquis y en la conducta de un individuo que le permita establecer su normalidad en los términos ya expuestos. Por la segunda regla dará crédito a todo lo que el sujeto diga acerca de su buena salud en la medida que tales asertos sean juzgados razonablemente aceptables[573].

Sin duda que la concepción de la salud expuesta por Laín Entralgo, que hemos procurado resumir en total fidelidad a su pensamiento, constituye una de las pocas visiones sistemáticas e integrales que se han intentado desde el ámbito médico y antropológico. A nuestro juicio posee no escasos méritos: el primero, y principal, es que ofrece criterios suficientemente completos como para establecer, en un determinado individuo, lo que podríamos llamar un estado compatible con la salud. El segundo mérito, y no menor, es su acendrado realismo: la salud es compleja y relativa y cualquier idea de "salud perfecta" debe ser desestimada como una utopía. Si nos atenemos, por tanto, a su carácter operativo (en el sentido que ofrece al médico reglas claras, objetivas y metódicas para "diagnosticar" la salud) la concepción de Laín Entralgo es plenamente válida y no podemos sino aceptarla y proponerla.

Sin embargo, en toda la extensa exposición que hemos reseñado no hallamos una noción, en sentido estricto, de la salud, es decir, no hallamos un concepto categorial de salud. En definitiva, la pregunta ¿qué es la salud? queda sin responder toda vez que,

---

[573] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos*, *op. cit.*, pp. 187-202.

finalmente, a lo que arribamos es a la posibilidad de establecer en un determinado individuo y en un determinado momento un estado o una situación compatible con algo que llamamos salud que, no obstante, no sabemos exactamente qué es.

La crítica de la definición de la Organización Mundial de la Salud con la que Laín encabeza sus reflexiones no apunta, por tanto, al fondo: sólo se limita a señalar que es falsa y utópica lo que, hasta cierto punto, es acertado. Pero su concepción integral de la salud si bien no es falsa ni, menos aún, utópica, es notoriamente insuficiente. En efecto, siguiendo las reglas de oro de Laín un médico podrá, sin duda, establecer que su paciente no está enfermo: pero qué cosa sea eso que llama salud quedará todavía sumido en la imprecisión y en la duda.

3. *Otras visiones de la salud.*

Aparte de la ya mencionada definición de la Organización Mundial de la Salud, este mismo organismo ha establecido también una serie de *componentes integrantes de la salud*; tales componentes son, esencialmente, cuatro: estado de adaptación al medio (biológico y sociocultural), estado fisiológico de equilibrio, equilibrio entre la forma y la función del organismo y perspectiva biológica y social (relaciones familiares, hábitos). La relación entre estos componentes determina el estado de salud y la ausencia de uno de ellos lleva al estado de enfermedad vinculado con una relación tríadica entre un huésped (sujeto), un agente (síndrome) y un ambiente (factores que intervienen). Toda enfermedad consta de una relación entre estos tres componentes.

Se han de mencionar aún dos aspectos más vinculados con el concepto de salud de la OMS. Uno es la *salud pública* la que hace referencia a todas las medidas que puedan tomarse desde los organismos estatales y gubernamentales para la prevención de dolencias y discapacidades, prolongación de la vida y la educación de los individuos en lo que respecta al cuidado de la salud; en este sentido, se afirma que la salud es parte de la responsabilidad de los gobiernos. El otro aspecto es la llamada *salud laboral*, término que designa la promoción y el cuidado de la salud de las personas en sus ámbitos laborales. De acuerdo con este concepto, la salud ocupacional tiene que ver con las condiciones físicas y

psicológicas del trabajador y las adecuadas condiciones de los ámbitos laborales en lo que se refiere a profesiones de riesgo y accidentes de trabajo[574].

Se trata, como es posible advertir, de extensiones del concepto original de salud que ya hemos examinado. Sin duda no carecen de interés y de valor en orden a configurar fenoménicamente un "estado de salud" que permita diferenciarlo de un "estado de enfermedad"; pero qué cosa sea la salud en sí misma permanece todavía sin aclarar, al menos, suficientemente. En lo que respecta a los conceptos de salud pública y salud ocupacional se ha de tener en cuenta que se trata de temas controvertidos y que requieren una cuidadosa dilucidación, de lo que nos ocuparemos más adelante.

La definición de la salud de la OMS ha sido cuestionada, como dijimos, desde distintos ámbitos médicos. Al respecto es interesante recordar una nota publicada en el año 2011 en la revista *The British Medical Journal* titulada *¿Cómo debemos definir la salud?* En dicha nota se planteaba la necesidad de revisar la definición de la OMS a la que se consideraba en parte inadecuada y en parte desactualizada. El principal cuestionamiento apuntaba al carácter absoluto de la palabra "completo" en relación con el bienestar lo que, a juicio de los autores de la nota, daba lugar a tres problemas.

El primero de esos problemas es que contribuía involuntariamente a la medicalización de la sociedad. En efecto, la exigencia de un completo bienestar dejaría a la mayoría de las personas por fuera de la definición lo que, a la postre, apoyaría las tendencias de las industrias farmacéuticas y de tecnología médica, en asociación con las organizaciones profesionales, a redefinir las enfermedades y ampliar las posibilidades del sistema sanitario. Las nuevas tecnologías de pesquisa detectan alteraciones a niveles que quizás nunca causen enfermedad y las compañías farmacéuticas producen fármacos para trastornos que antes no se consideraban problemas de salud. Los umbrales para intervenir tienden a descender -por ejemplo, para la presión arterial, los lípidos y la glucemia. El énfasis persistente sobre el completo bienestar físico podría generar que grandes grupos de personas reúnan los requisitos necesarios para pruebas de detección sistemática o para intervenciones costosas, lo que produciría mayor dependencia médica y mayores riesgos.

El segundo problema apuntaba a que desde la fecha en que se redactó la definición de la OMS (1948) la demografía de las poblaciones y la naturaleza de las enfermedades han

[574] *Cfr. Concepto de salud según la OMS*, en https://concepto.de/salud-segun-la-oms/#ixzz6J2r2WnOt

sufrido cambios considerables. En aquella época las enfermedades agudas representaban la mayor carga de enfermedad y las enfermedades crónicas llevaban a la muerte prematura. Desde entonces, los patrones de enfermedad cambiaron gracias a medidas sanitarias tales como mejor nutrición, higiene y saneamiento y mejores intervenciones para la asistencia sanitaria. La cantidad de personas que viven con enfermedades crónicas durante décadas está en aumento en todo el mundo. En este sentido, la norma actual es envejecer con enfermedades crónicas. Éstas son responsables de la mayor parte del gasto de los sistemas sanitarios, y ejercen presión sobre la sustentabilidad de los mismos. En este contexto la definición de la OMS se vuelve contraproducente ya que considera enfermas a las personas con enfermedades y discapacidades crónicas. Reduce al mínimo la importancia de la capacidad humana para afrontar de manera autónoma los desafíos físicos, emocionales y sociales de la vida y para funcionar con sentido de realización y bienestar aún con una enfermedad o discapacidad crónica.

El tercer problema es la dificultad operativa de la definición. La OMS, como vimos, ha creado varios sistemas para clasificar las enfermedades y describir aspectos de la salud, la discapacidad, el funcionamiento y la calidad de vida. Sin embargo, debido a la referencia a un estado de completo bienestar, la definición es impracticable, porque un bienestar completo no es operativo ni es mensurable[575].

Frente a estos cuestionamientos, la propuesta de los autores fue cambiar el énfasis hacia la capacidad de adaptación y autogestión ante los desafíos sociales, físicos y emocionales. En consecuencia, la nueva definición establecería que *la salud es la capacidad de adaptación y de autogestión*. Esta definición, a su vez, es referida a los tres ámbitos habituales de la salud, a saber, el físico, el mental y el social. Así, en la esfera física, un organismo se considera sano cuando es capaz de mantener la homeostasis fisiológica en circunstancias cambiantes y organizar, frente a determinadas situaciones, una respuesta protectora que reduzca la posibilidad de daño y restablezca el equilibrio. En lo concerniente a la salud mental, se menciona el "sentido de coherencia" como el factor que contribuye a la capacidad de enfrentamiento y de recuperación en situaciones psicológicas consideradas traumáticas. Bajo la denominación de "sentido de coherencia" se comprenden las facultades subjetivas que posibilitan e intensifican la comprensión, el manejo y el

[575] *Cfr*. HUBER, M. ET ALT.**,** *How should we define health?* en *The British Medical Journal* 2011;343:d4163.

significado de una situación difícil. Finalmente, en lo relativo a la salud social se identifican varias dimensiones como la capacidad de cumplir con las obligaciones, gestionar la propia vida con cierto grado de independencia a pesar de padecer alguna enfermedad y de participar en actividades sociales, incluido el trabajo. En este campo, la salud se estima como un equilibrio dinámico entre las oportunidades y las limitaciones, afectado por condiciones externas, como los desafíos sociales y ambientales[576].

Esta definición de la salud en términos de capacidad de adaptación y de autogestión tiene, a nuestro juicio, una ventaja relativa respecto de la definición de la OMS. En efecto, la capacidad remite, de algún modo, a la categoría de cualidad, concretamente a la segunda especie de cualidad referida a la operación que es acción[577]. Sin embargo, toda operación presupone una substancia por lo que más nos inclinamos a entender la salud en términos de disposición o hábito correspondientes a la primera especie de cualidad. De esto nos ocuparemos en lo que sigue.

II. La salud como disposición (*diathesis*) y hábito (*hexis*) del cuerpo

La búsqueda de la definición de un término ha de iniciarse por los datos que puede proveernos la lingüística en su doble aspecto semántico y referencial. En efecto, la lengua nos ofrece siempre la primera y principal pista ya que ella es la depositaria por excelencia del sentido de cada cosa (semántica) y de aquello a lo que ese sentido se halla referido; además, la lengua nos ilustra acerca de la denotación, esto es, la relación entre una palabra y aquello a lo que se refiere, y la connotación, es decir, la asociación del significado de una palabra con determinadas experiencias y valores.

La palabra *salud* deriva del latín *salus, salutis*; y de acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española admite las siguientes acepciones:

> Estado en que el ser orgánico ejerce normalmente todas sus funciones; conjunto de las condiciones físicas en que se encuentra un organismo en un momento determinado; libertad o bien público o particular de cada uno; en el cristianismo, estado de gracia espiritual; en el cristianismo, salvación (consecución de la gloria eterna); inmunidad de quien se acoge a lo sagrado; actos y expresiones corteses; se usa para saludar a alguien o desearle un bien[578].

---

576 *Cfr. Idem.*
577 *Cfr. Categorías* VIII, 9 a 11-26.
578 *Diccionario de la Real Academia Española, op. cit.*

Como puede advertirse se trata de un término que tiene un amplísimo espectro semántico y una pluralidad de ámbitos referenciales.

Sin embargo, debemos hacer una delimitación en cuanto a lo semántico y referencial teniendo en cuenta que el significado de salud que estamos buscando ha de estar referido, desde luego, al campo de la medicina. Podemos, entonces preguntarnos, ¿qué es la salud para el médico? Ya hemos dicho que en su sentido propio la salud significa salud corporal: por tanto, podemos intuir que tiene que ver con una condición o conjunto de condiciones del cuerpo que lo hace apto para cumplir sus funciones y, a la vez, estar a salvo de una agresión o alteración. Aptitud en orden a las operaciones; pero, también, consistencia o firmeza entitativa en cuanto, de alguna manera, puede preservarse de las múltiples agresiones y peligros que lo acechan.

Esta primera aproximación a una definición de la salud se aclara aún más si nos remitimos a la etimología latina del término. *Salus*, en efecto, significa incolumidad (*incolumitas*), sanidad (*sanitas*), vida (*vita*), estado (*status*), dignidad (*dignitas*), quietud (*quies*), bien (*bonum*). A estos significados se le oponen ruina, pérdida, caída (*exitium*), daño, perjuicio (*pernicies*), enfermedad (*morbus*), muerte (*mors*), muerte con violencia (*nex*)[579]. Por otra parte, se ha de tener en cuenta otros términos latinos vinculado con *salus*; nos referimos al sustantivo *salvatio, onis* que se define como acción de salvar (*actus salvandi*) y salud (*salus*); el verbo *salvo, as, avi, atum, are*, que significa salvar pero también sanar, curar (*sano, as, avi, atum, are*); el adjetivo *salvus, a, um*, que equivale a vivo y sano (*vivus et sanus*), incólume (*incolumis*), entero, intacto (*integer*) conservado, custodiado, guardado (*conservatus*)[580]. Finalmente, téngase en cuenta que entre las acepciones del verbo español *salvar* figuran: "librar de un riesgo o peligro, poner en seguro, evitar un inconveniente, impedimento, dificultad o riesgo y vencer un obstáculo, pasando por encima o a través de él"[581].

De esta breve incursión por los datos de la lingüística se deduce que el término salud, además de su rica polisemia, hace referencia a una condición de integridad, incolumidad, vitalidad y seguridad entitativas referidas, en sentido propio, al cuerpo pero que se proyecta

[579] *Cfr*. FORCELLINI, E., *Lexicon Totius Latinitatis*, versión digital: http://linguax.com/lexica/forc-news.php
[580] *Idem*.
[581] *Diccionario de la Real Academia Española*, *op. cit*.

en todas las dimensiones del ser personal y que, a su vez, dicha condición se acompaña de una aptitud operativa en orden a la conservación y a la superación de riesgos y peligros. Ahora bien, si nos atenemos a la dimensión corporal debemos tener en cuenta que la integridad entitativa y la aptitud operativa no pueden sino hacer referencia a lo que, en su momento, hemos llamado disposición o hábito corporal (ambos pertenecientes a la primera especie de cualidad) dentro de los cuales hemos incluido, precisamente, la salud. La salud sería, por tanto, una disposición (*diathesis*) o hábito (*hexis*) del cuerpo que le otorgaría, de un lado, la consistencia entitativa y, del otro, lo dispondría a una adecuada aptitud operativa.

Si definimos la salud como una cualidad, recordemos que solamente la primera especie de cualidad tiene por distintivo lo bueno o lo malo, lo convenientemente dispuesto o no convenientemente dispuesto respecto de la naturaleza. En esta especie de cualidad ubicamos la salud como una disposición cuyo sujeto es el cuerpo en el que se dan disposiciones habituales para la mejor recepción y conservación del alma: salud, vigor, belleza. Son cualidades entitativas, inestables por su naturaleza como sujetas a la mutabilidad de las causas orgánicas. Son hábitos orgánicos que se ordenan al alma y, en consecuencia, al compuesto de alma y cuerpo que es el hombre. También, conforme con lo antes visto, podemos decir que integran la salud aquellos hábitos operativos -que se dan principalmente en el alma pero que residen secundariamente en el cuerpo- que lo disponen o habilitan para secundar con prontitud las operaciones del alma que son, por lo mismo, las operaciones del compuesto. Lo que nos sitúa de lleno en la perspectiva hilemórfica de la salud.

Situados, por tanto, en la perspectiva hilemórfica definimos la salud humana, en sentido propio o primer analogado, esto es, referida al cuerpo, como *una disposición o hábito entitativo corporal que consiste en una equilibrada complexión, armonía y relación recíproca de las partes del cuerpo en orden a la naturaleza, es decir, a una más adecuada y perfecta recepción de la forma que es el alma humana y lo habilita, además, para un correcto ejercicio de las operaciones propias del compuesto*.

Ahora bien, llegados a este punto hemos de tener en cuenta que, profundizando la perspectiva hilemórfica, la unión del alma con el cuerpo es una unión en el ser y por el ser. En efecto, no existe sino un solo ser del compuesto que es el ser del alma por lo que,

siguiendo la enseñanza de Tomás de Aquino, sostenemos que es el alma la que recibe al cuerpo en la comunión de su ser[582]. Hay, pues, una comunión existencial entre el alma y el cuerpo. Tomemos de momento esta realidad de la comunión del alma y el cuerpo, realidad particularmente fuerte que nos coloca frente a lo más profundo y radical de la condición humana. ¿Cómo entender la salud en la perspectiva de esta comunión? Como veremos al tratar de la enfermedad, ésta es en última *ratio* una conmoción en la comunión del alma con el cuerpo en cuanto toda enfermedad es la experiencia más o menos dramática de que algo se conmueve o debilita en esa comunión. Pues bien, podríamos definir la salud como la paz en la comunión; y si tomamos la paz en su agustiniano sentido de la tranquilidad del orden, la salud en su última y más profunda realidad no es otra cosa que la ordenada tranquilidad en la comunión del alma con el cuerpo.

III. Salud y persona

Cuanto llevamos dicho corresponde a la salud tomada, como dijimos, en su sentido propio o primer analogado, esto es, en cuanto se refiere al cuerpo. Los otros sentidos del término salud son, por tanto, analogados segundos. Pero sería erróneo desentenderse de estos otros significados de la salud porque en la medida que ellos hacen referencia a diversas dimensiones del ser personal su consideración resulta de fundamental importancia para una visión integral de la salud en el hombre. Por eso trataremos de la salud en su relación con la persona.

Partimos para ello de un dato primordial: la persona es el sujeto de la salud y es, por tanto, la entera realidad de la persona la que debe ser tenida como referencia fundamental de la salud. Se trata de la salud de la persona y no tan sólo de una determinada cualidad o hábito del cuerpo. En consecuencia se nos plantean algunos interrogantes. ¿Puede haber salud aún en ausencia de esa cualidad o hábito corporal del que nos hemos servido para definir la salud en su sentido primero? Y viceversa, ¿aun cuando se den todas las condiciones de una salud corporal puede decirse *eo ipso* que el sujeto está sano? Estos interrogantes nos ponen frente a lo que podemos llamar un concepto integral de salud, concepto que no puede reducirse a una consideración conjunta y completa de criterios objetivos, subjetivos y socioculturales (de acuerdo con lo propuesto por Laín Entralgo y

[582] *Cfr. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 2, *corpus.*

que sólo nos lleva, en definitiva, a un diagnóstico negativo de "no enfermedad") sino que ha de hacer referencia a algo más profundo y radical, esto es, a la unidad, integridad y totalidad de la persona.

En este punto debemos volver a lo que afirmamos antes: la salud como la paz en la comunión del alma con el cuerpo. Ahora bien, si se mira con mayor hondura se advertirá que esa paz que hemos descripto no se reduce solamente a la adecuada complexión del cuerpo en orden a la recepción de la forma, esto es, el alma. Es eso, pero es por lo mismo algo más. Es que esa paz, la tranquilidad del orden, entre el alma y el cuerpo afecta a la totalidad del hombre. Si la salud es firmeza, un estar a salvo, una capacidad de sobreponerse a riesgos y todo cuanto hemos dicho, de lo que se trata es de todo eso referido a la persona: es la persona la que está firme, a salvo o en capacidad de superar obstáculos. Entonces, cuando la aceptación de una incapacidad física como posibilidad de madurez personal, o el empeño en sobreponerse a los límites de una dolencia corporal en aras de una labor que debe ser cumplida, el esfuerzo de una adaptación psicológica a una situación incapacitante -aceptación, empeño y esfuerzo que no proceden del cuerpo sino del alma en cuanto se trata de decisiones de una voluntad libre- estarán señalando un estado de salud (no en el sentido de la definición de la OMS), estado en el que una deficiencia del cuerpo se verá compensada por una actitud del espíritu frente a la discapacidad y la limitación del cuerpo.

Victor Frankl ha visto con claridad este aspecto, fundamental a la hora de definir la salud y la enfermedad en el hombre, al sostener lo que ha denominado "antagonismo psiconoético" o "poder de resistencia del espíritu" que no es otra cosa que la capacidad del hombre -capacidad que brota de su naturaleza espiritual- de posicionarse frente a una situación de disminución o de alteración corpórea. De esta manera, siempre de acuerdo con Frankl, no existe una "fatalidad somática" como tampoco existe una "fatalidad psicológica" o una "fatalidad social"[583]. También cabe hacer un razonamiento inverso: ¿de qué vale la mejor salud corporal ante una situación de vacío existencial o de falta de sentido o de fracaso social?

[583] *Cfr.* FRANKL, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo*. México 1980, p. 134.

Todo esto nos lleva a concluir que la salud, en un sentido integral, es parte de la existencia humana; es decir, que quien tiene salud, en definitiva, puede llevar adelante una vida plenamente humana. Tal como como con todo acierto observa Antonio Pardo:

> En el hombre, estar sano no es una mera yuxtaposición de la consideración de la salud propia del animal y de la más típicamente humana. Las actividades propiamente humanas no pueden ser llevadas a cabo sin un adecuado funcionamiento físico y psicológico. Por esta razón, la salud que podríamos llamar meramente animal está al servicio de actividades más altas: es un bien instrumental para la actividad espiritual. Así, se puede dar la situación paradójica de que, examinada la vida humana desde el punto de vista meramente animal, no exista salud y, sin embargo, considerada desde el punto de vista humano, sí que pueda decirse que la hay[584].

Si en lugar de salud animal ponemos salud corpórea resulta plenamente válido afirmar que ésta está al servicio de la vida propiamente humana; y si puede decirse, con propiedad, que ella es un bien instrumental sólo debe entenderse en el sentido que hemos dicho, a saber, que la salud es una cualidad o hábito del cuerpo que lo dispone a secundar prontamente las operaciones del alma. En definitiva, la salud humana es una cualidad perfectiva de la persona humana, una disposición y hábito entitativo que reside primariamente en el cuerpo pero que se ordena a la unidad y totalidad del compuesto humano y que se expresa tanto en el plano de la naturaleza como en el plano de las operaciones.

IV. Perspectiva social de la salud

1. *Planteo del tema.*

La dimensión social de la salud o, simplemente, la salud social ha adquirido en los últimos tiempos una importancia creciente. De hecho, en lo atinente a la salud social se encuentran involucrados problemas de carácter político, social y económico por lo que su consideración es mayormente competencia de la ética social. En efecto, la salud es un bien individual pero está ligada a una serie de hechos sociales y políticos; por tanto, es también una institución social y cultural de singular relevancia en la vida de una comunidad política y en este sentido podemos afirmar que una buena salud es parte integrante del bien común,

[584] PARDO, A., "¿Qué es la salud?", en *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 1997, 41 (2).

principio y fin de la vida política. De aquí, reiteramos la naturaleza esencialmente ética de la salud social. Sin embargo, desde la antropología médica debemos hacernos cargo, en alguna medida, de esta problemática.

Ocurre que a partir de la relación que pueda establecerse entre salud y bien común se suscita una serie de problemas, a saber, la situación del hombre enfermo frente a la sociedad, la integración social del médico, la demanda de salud, la organización institucional de la asistencia médica, los agentes sociales de dicha asistencia médica y su complejo plexo de relaciones recíprocas y de intereses. Tales problemas requieren soluciones concretas que deben encararse de acuerdo con determinados criterios con los que han de diseñarse las políticas de salud. Todo ello, reiteramos, es competencia de la ciencia política que es parte de la ciencia moral.

No puede obviarse, no obstante, un fenómeno creciente en las sociedades contemporáneas que sí es competencia de la antropología médica puesto que tiene que ver con el concepto de salud que hemos expuesto. Se trata de una cierta desnaturalización de la salud que incide en su relación con el bien común. Esta desnaturalización afecta a ambos términos: hallamos, en efecto, una distorsión de la noción de salud humana, a la que se la desvincula del bien integral de la persona y de su ordenación al fin último del hombre; pero hallamos, también, una distorsión de la noción de bien común el que, a menudo, queda reducido al mero juego de intereses contrapuestos o sujeto al vaivén de las ideologías.

El tema que nos ocupa es complejo y extenso por lo que vamos a delimitarlo a unos pocos puntos. En primer lugar, ateniéndonos a la noción de salud ya expuesta veremos qué relaciones pueden establecerse entre la salud y el bien común, noción esta última que enseguida definiremos. A partir de esas relaciones entre salud y bien común se nos plantea una serie de problemas para cuya resolución será preciso aplicar ciertos principios básicos del orden social para, finalmente, ver si asistimos actualmente a una desnaturalización de la salud humana en su relación con el bien común y, en caso afirmativo, en qué consiste esta desnaturalización.

2. *Salud y bien común.*

Dejaremos expresamente de lado, por ajeno al objetivo de nuestra indagación, cualquier consideración que apunte a la esencia del bien común y nos atendremos,

solamente, a los elementos o condiciones de su realización práctica. En este sentido tomamos como guía la noción de bien común propuesta por la *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, que expresa que el bien común "es la suma de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección"[585]. Subraya, también, más adelante, el mismo documento que el bien común atiende no sólo al individuo, sino a la familia y a las asociaciones y que el conjunto de la vida social ha de estar orientado a la perfección del hombre[586].

Ahora bien, siguiendo el texto citado diremos que tres son, al menos, las condiciones de la vida social para la realización del bien común, a saber, primero, la amistad social; segundo, la unión de las fuerzas y los esfuerzos de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política; tercero, la suficiencia y la abundancia de bienes materiales y espirituales y su justa distribución[587]. Este último elemento resulta de particular interés para nuestro tema pues si bien en su dimensión esencial lo propio del bien común es su comunicabilidad perfectiva al todo de orden que es la sociedad política y a cada uno de sus miembros, "su plasmación concreta, corre a cargo de la justicia social en su dimensión distributiva"[588].

A partir de los conceptos que acabamos de esbozar surge la cuestión acerca de qué relación puede establecerse entre la salud y el bien común. Como dijimos, la salud es un bien individual pues es el individuo en definitiva quien está sano o enfermo; no obstante en tanto la salud es un hecho que compromete la integridad y totalidad de la persona y de su plexo de relaciones, se impone de suyo una necesaria proyección comunitaria, social, cultural y política de la salud humana. En consecuencia, si la salud es parte integrante del bien de la persona y si, a su vez, el conjunto de la vida social se ha de orientar al bien del hombre, mediante la realización del bien común, surge con toda evidencia que la salud no puede estar ausente en esa suma o conjunto de condiciones que hacen posible, según vimos, la realización del bien común.

---

[585] CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 26.
[586] CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 76.
[587] *Cfr*. GENTA, J.B., *Principios de la Política*, Buenos Aires 1970, p. 93.
[588] SÁNCHEZ GARRIDO, P., "El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad", en *Revista Electrónica E-Aquinas*, año 4, octubre 2006.

Por otra parte, en tanto bien personal, la salud que por su misma naturaleza es un bien precario y expuesto a riesgos, ha de ser cuidada, preservada y, en lo posible, restaurada. Pero el cuidado, la recuperación y la preservación de la salud suponen la actividad, cada día más compleja, de un conjunto de agentes, sean individuos o instituciones, de los que enseguida hablaremos. En efecto, escapa por completo a la esfera de la acción individual e, incluso, a la de ciertas instituciones y organizaciones que podemos llamar primarias o intermedias, dar una adecuada respuesta a la demanda de salud; por lo que se impone la necesaria estructuración de un sistema de salud al que el Estado, como garante del bien común, ha de atender.

Queda, pues, manifiesta la existencia de una articulación o entrecruzamiento de estas dos realidades, salud y bien común; articulación que comprende los siguientes puntos: primero, la salud, o mejor, su preservación y cuidado, es un elemento integrante del bien común en cuanto es parte de ese conjunto de elementos y condiciones de la vida social que hacen posible su realización práctica; segundo, el cuidado de la salud no puede alcanzarse en la simple esfera de acción de los particulares sino que requiere la estructuración de un sistema de salud necesariamente complejo, en el que converge una pluralidad de agentes; tercero, el sistema de salud, formado como dijimos por una pluralidad de agentes, requiere una recíproca y conveniente relación de todos y cada uno de dichos agentes a fin de que pueda actuar como una unidad en orden a su fin propio, esto es, satisfacer la demanda de salud de la sociedad y de los individuos.

Ahora bien, esta articulación entre salud y bien común nos lleva a concluir que el cuidado del bien común (fin último y propio de toda comunidad social) incluye, necesariamente el cuidado de la salud como responsabilidad no ya exclusivamente del individuo sino de la sociedad. Esto plantea el problema de la organización de los diversos sistemas sanitarios. Como sabemos son muchos los modelos propuestos y no es el caso referirse ahora a ellos. Pero, desde una perspectiva médico antropológica ¿qué elementos conviene tener en cuenta a la hora de decidirse por algunos de los varios modelos de salud pública? Al respecto conviene detenerse en este concepto que estimamos central: la atención de la salud se da, siempre, en el seno de una cierta comunidad en la que se establecen relaciones recíprocas entre asistido y asistente, relaciones que han de regirse en

conformidad con el principio de toda comunidad que es el bien al cual se ordena como a su fin.

Esta atención comunitaria de la salud reconoce, por cierto, diversos grados de creciente complejidad y de organización. Sin embargo, se ha de tener muy en cuenta que la primera comunidad, la más simple y natural (valga el término), es la díada paciente-médico; ella constituye, sin duda, una auténtica comunión de personas unidas por un lazo que, en su máxima posibilidad de realización, alcanza un carácter eminentemente afectivo pues se trata de una necesidad que busca una ayuda; todo otro elemento que pueda observarse en esta díada -el arte, el conocimiento, la operatividad tecnocientífica, la mutua confianza, etc.- se sostienen y adquieren su significado propio sólo si están referidos a este vínculo esencialmente afectivo que estructura y vertebra la relación de un enfermo con su médico.

Esta comunidad primaria, básica, es la que debe ser tenida principalmente en cuenta por lo que cualquier sistema de asistencia médica que finalmente se organice no ha de perder de vista que debe guardar un carácter subsidiario respecto de esa comunidad primaria que forman el médico y el paciente; es esta comunidad, verdadera comunión existencial de personas concretas, la que ha de ser siempre promovida y protegida. Ningún sistema de salud, por eficaz y legítimo que sea, puede sobreponerse a esta comunidad primaria que es, de hecho, anterior a cualquier sistema de salud. Preservar la dignidad, la integridad y la competencia de la díada paciente-médico ha de ser, por tanto, el principio sillar, de naturaleza eminentemente antropológica, de cualquier sistema de salud que se organice en vista de proveer al cuidado de la salud como una de las condiciones que hacen posible la realización concreta del bien común.

3. *Desnaturalización del concepto de salud y sus implicancias socioculturales*.

Se plantea la pregunta si, en la actualidad, asistimos a una desnaturalización de la salud humana. La experiencia nos compele a dar una respuesta rotundamente afirmativa a este interrogante. El proceso de desnaturalización de la salud afecta, en primer término, a la misma noción de salud, desnaturalización profunda que se inserta en el contexto más amplio de la cultura contemporánea signada por un inmanentismo radical y un hedonismo asfixiante. En este marco, el hombre contemporáneo atribuye a la salud, entendida sobre

todo en su dimensión corporal, un valor tan preeminente que, de hecho, aparece como un valor absoluto. No se la percibe como una parte del bien total de la persona, conforme expusimos en su momento, y la sola idea de su pérdida sume al hombre actual en angustias inenarrables. Como corolario, el dolor, la enfermedad y el sufrimiento resultan inconcebibles, carentes de todo sentido trascendente y se consideran verdaderos absurdos, inaceptables en el horizonte existencial del hombre de hoy cada vez más ceñido a los límites de un hedonismo ramplón.

Esta desnaturalización cultural de la salud impacta, desde luego, en lo social y ejerce no poca influencia a la hora de diseñar las políticas de salud pública con lo que tenemos la otra cara de este proceso de desnaturalización. ¿Acaso la promoción del aborto en nombre de la salud, la llamada salud reproductiva, la eutanasia, los programas masivos de esterilización (del varón y de la mujer) y tantas otras plagas, convertidas hoy en los ejes centrales de las políticas sanitarias de los gobiernos, no responden a esta grave desnaturalización de la salud? He aquí un primer punto; pero no el único.

En efecto, se asiste también, junto a la de la salud, a una desnaturalización del bien común como fin de la vida política. El bien común, con frecuencia, es recusado y sustituido por la primacía de ciertos intereses y objetivos ajenos por completo al bien común y, por ende, a cualquier referencia a la perfección del todo social y de la persona. Se da, así, inevitablemente, el choque de los intereses y la lucha por la preeminencia de unos sobre otros. En este marco no es posible sustraerse a la tiranía de los grupos de presión (grupos financieros, industriales, etc.) ni al totalitarismo de los Estados que, a menudo, sustituyen su servicio al bien común por su sometimiento a dichos intereses.

Pues bien, abandonada, más práctica que teóricamente pero abandonada de todos modos, la noción de bien común y alteradas, en consecuencia, las claves del recto orden social, ya no es posible hallar un modo adecuado de regular y ordenar la actividad de los diversos agentes que concurren en la asistencia médica, ni de asignar los recursos, ni de armonizar e integrar las partes, ni de preservar aquella comunidad primaria que es la díada médico-enfermo (de hecho anulada en los sistemas de salud burocratizados e impersonales), ni de evitar la injusticia, ni de asegurar la equidad, ni la calidad tecnológica, ni la eficiencia administrativa.

Pero el punto sobre el cual queremos llamar la atención de modo especial es el que concierne a la soberanía de los Estados nacionales. No decimos nada nuevo si afirmamos que en el día de hoy las políticas sanitarias son dictadas por poderes supranacionales que mediatizan a los estados nacionales; así, aborto, salud reproductiva, eutanasia, "derechos reproductivos", reglas de juego reales (no las declamadas) para la investigación científica con seres humanos, anticoncepción, etc., son graves cuestiones frente a las que los Estados nacionales vienen perdiendo, de manera creciente, la autonomía y la capacidad de decisión. De este modo, las políticas de salud pueden llegar a convertirse, paradójicamente, en la mayor amenaza para la salud de los pueblos. He aquí, en su máximo grado la desnaturalización de la salud y de las políticas que se destinan a su cuidado.

V. A modo de conclusión

Hemos procurado definir la salud teniendo en cuenta, de una parte, que se trata de un concepto analógico (con las implicancias que de ello se derivan) y, por otra, de reducirla a una categoría con el propósito de poder acceder a una definición real de la misma. Por ser una noción analógica, entendemos que a adecuada distancia de la equivocidad y de la univocidad, la noción de salud ha de ser referida en primer lugar al cuerpo y, luego, atribuida por modo de semejanza a otras dimensiones del hombre tales como la psicológica, la espiritual y social.

Categorialmente hablando la salud es una cualidad de la primera especie, conforme con las distinciones aristotélicas, por lo que hablamos de ella como de una disposición o hábito de carácter entitativo que reside en el cuerpo y puede definirse como una adecuada complexión, armonía y equilibrio de sus diversos órganos y sistemas en orden a la recepción de la forma que es el alma; también se incluyen en la noción de salud aquellos hábitos del alma, de los que el cuerpo participa de algún modo y que lo capacitan a secundar con prontitud y eficiencia las operaciones que realiza en común con el alma.

Esto nos sitúa en la perspectiva hilemórfica lo que nos lleva a concluir que la salud es una cualidad del compuesto humano, de alma y cuerpo, y de sus múltiples y complejas relaciones que constituyen su esfera social. En este sentido puede hablarse de una salud psicológica, espiritual y social cuando la totalidad e integridad de la persona se halla convenientemente dispuesta para la realización de una vida humana, para seguir viviendo,

superando riesgos y obstáculos y manteniendo lo que hemos denominado una paz en la comunión existencial del cuerpo y el alma, paz entendida, a su vez, como la tranquilidad del orden.

Esta noción de salud lleva en sus entrañas al tiempo que la armonía, el equilibrio, la estabilidad y la paz entre el alma y el cuerpo, su precariedad y mutabilidad. En efecto, nos hemos referido a ella como disposición que es, de suyo, una cualidad mutable; y si la hemos denominado hábito se ha de tener en cuenta que en el caso del cuerpo se trata de una razón imperfecta del hábito. Pero si nos atenemos a la salud psicológica y espiritual el hábito sí alcanza su condición de cualidad estable (el caso de las virtudes sean intelectuales o morales, naturales o infusas); por eso es posible desde lo psicológico y, más aún, desde lo espiritual, "compensar" las deficiencias del cuerpo, sobreponerse a ellas y mantener una cierta salud aún en condiciones de precariedad física.

En el plano social, por último, la salud es parte del bien común que es el fin de toda comunidad social y política; de allí que es responsabilidad de quienes tienen a su cargo legítimamente el gobierno de una comunidad y la gestión del bien común, proveer adecuados sistemas para el cuidado de la salud y la prevención de las enfermedades. Dichos sistemas, empero, tienen un papel subsidiario respecto de lo que hemos denominado la díada básica que no es otra cosa que la comunión que se establece entre el enfermo y su médico, comunión en la que se realiza el encuentro de una necesidad y una ayuda en el marco de una relación afectiva. Ningún sistema de salud puede sobreponerse a esta comunión del médico y el enfermo que resulta, así, anterior al Estado y a sus sistemas de salud.

Como consecuencia de ciertos cambios culturales, sociales y políticos, asistimos en la actualidad a una grave desnaturalización de la noción de salud. Esta desnaturalización se observa en dos direcciones: por un lado se impone una visión puramente hedonista que exalta la salud del cuerpo por encima de otras dimensiones de la vida humana; por otra parte, se asiste una peligrosa distorsión de la salud en razón de intereses, mayormente supranacionales, que instrumentan los conocimientos y los recursos médicos en aras de claros objetivos y estrategias de dominio político.

Esta visión antropológica de la salud, tal como hemos procurado delinearla, no ha de quedar, por cierto, en la sola formulación teorética -que lo es plenamente- sino que ha de

extenderse necesariamente a la práctica médica porque en la antropología médica que procuramos elaborar todo cuanto se indague y formule en lo teorético no tiene otra finalidad que iluminar el ejercicio cotidiano del arte.

Capítulo VIII

La esencia del enfermar humano

I. Introducción

Quizás la pregunta más acuciante de la antropología médica sea precisamente esta: ¿qué es la enfermedad?, ¿en qué consiste el hecho de enfermar referido al hombre? Decimos que es la pregunta crucial porque, en definitiva, a lo que el médico se ve enfrentado día a día es, precisamente, a la enfermedad; y si algo nos ha enseñado la medicina antropológica nacida, o mejor dicho, renacida, a partir de las primeras décadas del siglo XX, es que la enfermedad no sólo ha de ser curada: ha de ser, ante todo, comprendida.

No es nuestra intención hacer una historia del modo que la enfermedad ha sido entendida a lo largo de los siglos. Ya nos hemos referido en la primera parte de esta obra a la concepción hipocrática de la enfermedad y de los cambios que respecto de esta concepción introdujeron las diversas corrientes o concepciones que fueron sucediéndose a partir de la Modernidad hasta nuestros días. La anatomía patológica de Morgagni, la fisiopatología de Claude Bernard, la microbiología de Pasteur y Koch tanto como el psicologismo freudiano, la medicina psicosomática de Alexander, Dunbar o Halliday, o la patología biográfica de von Weizsaecker, no menos que los hodiernos avances con su verdadera eclosión de recursos diagnósticos y terapéuticos, han sido, sin lugar a dudas, aportaciones valiosas en orden a un conocimiento cada vez mayor de las enfermedades. Sin embargo, creemos pertinente plantearnos si a despecho de tantos y tan sutiles conocimientos de las enfermedades, de sus mecanismos etiopatogénicos, de su distribución epidemiológica y geográfica, de las evidencias estadísticas, si a pesar de todo esto, repetimos, la naturaleza o esencia del enfermar humano no permanece todavía oculto o velado a una visión en profundidad. La pregunta por la esencia del enfermar humano permanece, por tanto, en pie.

¿Por dónde encaminar nuestra indagación sobre la esencia del enfermar humano? La pregunta por la naturaleza de la enfermedad no puede partir, en principio, de ningún presupuesto sistemático, a saber, filosófico o antropológico. El punto de partida ha de ser el *hecho* de la enfermedad. Siguiendo las huellas del maestro Fabro, hemos aprendido a

ceñirnos, en el examen de las cuestiones, a un método riguroso que garantice la viabilidad de nuestras conclusiones. Consiste, tal método, en no plantear, de entrada, ninguna posición sistemática sino en ajustarse estrictamente a los datos de una fenomenología incontaminada de todo presupuesto. La tarea de esta fenomenología es la de registrar, ordenar y clasificar los datos recogidos en el curso de la experiencia, externa e interna, sensible e intelectiva, y a partir de allí realizar interpretaciones y sacar conclusiones dentro de la propia fenomenología, sin exceder su campo. Tales interpretaciones y conclusiones fenomenológicas serán, después, la vía y el estímulo para la reflexión filosófica la que, siempre, ha de ser precedida por la experiencia de los fenómenos. Aclaremos, de inmediato, que la fenomenología de la que estamos hablando no coincide, por completo, con la fenomenología filosófica; como lo señala el mismo Fabro, ésta es una fenomenología sistemática puesto que, metodológicamente, nace de una reducción de toda la filosofía a fenomenología. La nuestra, en cambio, es una *fenomenología material* en el sentido de que no parte de ninguna reducción previa sino que se constituye en un momento previo de la investigación filosófica[589]. Comencemos, por tanto, examinando el fenómeno de la enfermedad en el hombre.

II. Fenomenología de la enfermedad

Yo estoy enfermo. O, mejor, me experimento enfermo. Algo nuevo y distinto se apodera de mí. Una serie de señales, que son mías, que están en mí y proceden de mí, me advierte con toda claridad de la presencia de este hecho, simple y complejo a la vez: la enfermedad. Un examen médico revela que todo cuanto me pasa y experimento se debe a una protrusión de un disco intervertebral, situado entre la cuarta y quinta vértebras lumbares, que comprime el ramo nervioso anatómicamente correspondiente y es la causa del dolor intenso en uno de mis miembros inferiores y de la importante impotencia funcional que lo acompaña. Todo esto es cierto y constituye de por sí un fenómeno irrecusable en la medida en que sea probado en el diagnóstico.

Sin embargo, yo no experimento directa e inmediatamente un mecanismo de compresión radicular ni ninguno de los cambios en los potenciales de acción de los filetes

[589] *Cfr*. FABRO, C., *La fenomenologia della percezione*, *op. cit*. Hemos seguido el método de Fabro y, además, con frecuencia, interpolado su análisis fenoménico de la percepción al hecho de la enfermedad.

nerviosos implicados. Lo que yo experimento es un dolor y una incapacidad que si bien afectan sólo una parte de mí, sin embargo, me involucran en mi totalidad somática, psíquica, espiritual, social. Experimento, en definitiva, este hecho tan sencillo como impactante de la enfermedad que me aferra sin posibilidad de evadirme.

Estoy asintomático. Sin embargo, un examen médico rutinario revela que el segmento ST de mi electrocardiograma está alterado. El médico, sabia y prudentemente, me indica algunos exámenes complementarios que llegan a una conclusión dotada de alto grado de certeza: una obstrucción en una rama arterial coronaria produce una zona isquémica en mi miocardio. A partir de este momento, y pese al silencio de los órganos comprometidos, la enfermedad se hace presente en mi conciencia y en mi vida como un hecho irrecusable. También aquí, aun cuando sólo una parte de mí es la que está enferma, me siento aferrado en mi totalidad personal.

Viene a la consulta una mujer joven, de 22 años, estudiante; su nivel sociocultural es medio-alto; convive con sus padres y dos hermanos. Desde hace un tiempo experimenta episodios de ansiedad que se presentan varias veces al día, cada vez que se aleja de su casa y se encuentra en espacios abiertos (calles, plazas, etc.). Toda vez que esto ocurre aparece una serie de signos y de síntomas físicos: sudoración copiosa, mareos, escalofríos, temblores, taquicardia, dificultad respiratoria y agitación psicomotriz. Ha consultado con varios médicos clínicos quienes le han ordenado una variedad de exámenes complementarios: análisis de laboratorio, radiografías, electrocardiogramas; todos estos estudios han arrojado invariablemente resultados negativos. La administración de algunos psicofármacos, del tipo de las benzodiacepinas, no ha resuelto la sintomatología. Procedo a un examen clínico de la paciente que no revela anomalías. En definitiva, se trata de una paciente "físicamente sana" pero en la que es evidente la existencia de un cuadro psiquiátrico caracterizado por crisis de pánico acompañadas de agorafobia.

Los dos primeros hechos corresponden a una auto-observación. El tercero, en cambio, corresponde a una observación externa en la que mi mirada, experta o lega, aprehende en otro, en alguien enfermo, la situación de enfermedad a modo de la aprehensión de un sufrimiento que envuelve por entero al prójimo sufriente.

Estos fenómenos -bastante corrientes, por cierto- constituyen la experiencia directa, evidente de suyo, de la enfermedad. No obstante, hasta ahora, no tenemos otra cosa que una

aprehensión primaria y difusa de nuestro objeto de experiencia. Percibimos la enfermedad, en nosotros o en otros, pero sus contornos no se nos presentan con acabada nitidez, todavía. Se trata sólo de un primer paso en nuestra aproximación al fenómeno.

Si profundizamos nuestra observación las cosas se nos aparecen con mayor precisión. En primer lugar, aun cuando el fenómeno puede ser descompuesto en una multitud de elementos (la noxa causal, el mecanismo fisiopatológico, la organización clínica, la observación de la conducta) es evidente que se trata de un fenómeno único. En efecto, se trata de una totalidad, de un todo unificado que ingresa en el campo de nuestra experiencia. No se trata, en cambio, de una serie de fenómenos que ingresan en la experiencia para sumarse en una especie de agregación o en una sucesión diacrónica. Por el contrario, todo se hace presente a la manera de un *fenómeno único* o, mejor, *unitario*.

En segundo término, se advierte que esa totalidad está integrada por partes diversas: *disturbios somáticos* (lesiones físicas, alteraciones de los sistemas biológicos, cambios humorales, etc.), *reacciones psicoafectivas* (ansiedad, tristeza, dolor, depresión, angustia, etc.), *cambios conductales* (cambios del carácter, alteraciones en las relaciones interpersonales, actitudes novedosas, etc.). Sin embargo, todos estos elementos y otros más que pueden agregarse, de por sí tan diversos, aparecen integrados y relacionados de modo que puede decirse que la enfermedad es un *fenómeno integral* que compromete todas las dimensiones del ser personal.

Por último, la enfermedad aparece con una clara relación de pertenencia respecto de un sujeto que padece. En efecto, al tiempo que experimento mi enfermedad u observo la enfermedad ajena, experimento y observo que se trata de *mi* enfermedad o de la enfermedad *del otro*; que todo esto me pertenece, reside en mí, en el seno de mi individualidad más íntima; o, bien, que pertenece a un sujeto distinto, determinado, concreto e individuado. La enfermedad, pues, es un fenómeno en clara relación de *pertenencia* a un sujeto individual.

Esta triple característica, que se nos hace presente en la observación fenoménica, nos permite una mayor aproximación al fenómeno de la enfermedad. Sin embargo, las posibilidades de la fenomenología no se agotan en este punto. Con todo lo dicho podemos aseverar que cada una de las tres características representa, por cierto, un aspecto distinto y ellas no se confunden entre sí. Una cosa es la unidad, otra la integridad y otra la relación de

pertenencia. Pero esto no quiere decir que ninguna de ellas sea ajena respecto de las otras; por el contrario, todas concurren hacia algún modo de unificación, del tipo de aquellas unificaciones que denominamos "unificación de multiplicidad" o "unificación en la pluralidad". A nuestro juicio, pueden distinguirse dos modos de unificación: el primero, *unificación psicosomática* de la enfermedad; el segundo, *unificación sujeto enfermo-mundo*. El primero es un modo de *unificación subjetiva* (en el sentido de correspondiente al sujeto, *subiectum*, *suppositum*); el segundo es un modo de *unificación de orden,* en tanto el sujeto y el mundo se ordenan recíprocamente.

Resumimos lo dicho diciendo que, fenomenológicamente, la enfermedad es una alteración, o una modificación de carácter unitario e integral, con una clara relación de pertenencia a un sujeto, que afecta su unidad psicosomática y su recíproca ordenación al mundo. Hemos llegado, a nuestro juicio, a establecer el verdadero punto de partida de una reflexión filosófica sobre la naturaleza de la enfermedad. Como recuerda Fabro, un hecho es siempre un hecho y, como tal, puede ser un punto de partida o un punto de llegada. Lo que no puede ser nunca es una interpretación[590] .

III. El problema de la enfermedad

Enseña Aristóteles que el examen de todo asunto debe comenzar por su problematicidad. Desde el momento que pasamos de la constatación del hecho mórbido humano a la aceptación de su unidad e integridad, de su pertenencia a un sujeto que se ve afectado en su unidad psicosomática y en su relación con el mundo, podemos afirmar que tenemos planteado el *problema* de la enfermedad. Pero en semejante pasaje de la enfermedad como hecho a la enfermedad como problema, no son pocas las dificultades que nos salen al paso. Una *forma mentis* dualista, en mayor o menor medida, un cierto materialismo ingenuo y a-crítico y, en general, la indigencia de una genuina antropología, constituyen, sino las únicas, al menos las dificultades centrales. Por eso hemos procurado abrirnos paso a través de una visión realista del hombre que, a nuestro modesto parecer, puede ponernos sobre pistas más firmes y seguras.

Ahora bien, si la enfermedad, como hemos dicho, constituye un fenómeno unitario, integral, que pertenece a un sujeto y que afecta la relación de este sujeto con el mundo,

[590] *Cfr*. FABRO, C., *La fenomenologia della percezione*, *op. cit*.

¿dónde podemos hallar una causa explicativa de tal fenómeno? Sin duda en el propio sujeto que padece la enfermedad. Es necesario, pues, considerar que es en este sujeto donde hallaremos la causa y la explicación de la enfermedad pues, es fácil deducir, que se trata de un sujeto enfermable o, dicho de otro modo, de un sujeto capaz de enfermar. Pero estamos hablando, en el presente caso, de la enfermedad tal como se da en el hombre; ergo ese sujeto no es otro que el hombre.

1. *El sujeto humano como ser enfermable.*

La pregunta que debemos plantear, en principio, es ¿por qué el hombre enferma?, respondida la cual habrá que formular otra, a saber, ¿hay un modo propiamente humano de enfermar? A modo de justificación de la pertinencia de estos dos interrogantes es preciso advertir que el hombre no es el único ser entre los vivientes capaz de enfermar. De hecho, la experiencia más inmediata nos muestra que la enfermedad es algo común al hombre y a los demás seres vivos. Sin embargo, también esa misma experiencia inmediata y elemental nos revela que el hombre no enferma del mismo modo que lo hace una planta o un animal sensitivo. La planta carece de toda conciencia por lo que en ella la enfermedad no pasa de ser una alteración de sus estructuras morfológicas y fisiológicas. El animal sensitivo acusa, en cambio, una conciencia sensitiva ya que, de hecho, aparecen en él fenómenos que indican un cierto grado de interioridad como el dolor, el abatimiento y los varios signos de reacción o alerta que compromete la totalidad del organismo animal y su comportamiento. En el hombre, conforme vimos, la enfermedad aparece con su triple configuración fenoménica ya apuntada. De aquí que sea, entonces, pertinente el planteo de los dos interrogantes puesto que debemos averiguar por qué enferma el hombre y por qué enferma como enferma.

Laín Entralgo distingue entre enfermabilidad y enfermedad. La primera sería, a juicio del gran erudito español, “una cualidad defectiva” que resultaría coesencial al hombre y a los demás vivientes:

> Si, como decían los viejos escolásticos, la propiedad -lo propio de un género o una especie y de todos los individuos que los componen- es un accidente no esencial del sujeto, pero derivado de la esencia de éste, de lo que él

> esencialmente es, la enfermabilidad, el poder en cualquier momento enfermar, debe ser considerada como una propiedad defectiva de los seres vivos[591].

En realidad los que los "viejos escolásticos" decían -y a lo que Laín se refiere- tiene que ver con los llamados *accidentes propios de la especie*, esto es, aquéllos accidentes que surgen de los principios específicos de la esencia de una cosa y constituyen, por tanto, las *propiedades* comunes a todos los individuos de una misma especie; por ejemplo, en el hombre, el reír (el ser risible es propio del hombre y aunque ello no pertenezca a su esencia sí deriva de los principios específicos de la esencia humana). De acuerdo con esto, la enfermabilidad no sería un accidente propio del hombre ya que lo tiene en común con otras especies. En todo caso sería un accidente común a varias especies y, en este caso, la enfermabilidad en el hombre no sería en cuanto hombre propiamente sino en cuanto es un ser físico animado y, por ende, compuesto de materia y forma.

En realidad, si por enfermabilidad entendemos la posibilidad de enfermar, ésta se comprende mejor a la luz de lo que dijimos al tratar de la salud como hábito entitativo del cuerpo. Como se recordará, dijimos que la salud, la belleza y otras cualidades similares se dan en el cuerpo a modo de disposiciones habituales del sujeto para la forma; sin embargo, estas disposiciones habituales no tienen razón perfecta de hábitos en razón de que sus causas son por naturaleza fácilmente transmutables. En efecto, dichas disposiciones no son difícilmente mutables (como sí son los hábitos del alma, por ejemplo) dada la mutabilidad de las causas corporales aunque ello no impide que en algunos sujetos puedan comparativamente ser más o menos estables (mejor salud o peor salud como suele decirse o, por el contrario, mayor o menor propensión a padecer enfermedad)[592].

Por otra parte, hay en el cuerpo ciertas cualidades que llamamos pasibles, ya que están expuestas a la alteración, y que se consideran como convenientes o no convenientes para la naturaleza; tal es el caso de la figura, el color, o la temperatura. Pues bien, una adecuada conmensuración o equilibrio de estas cualidades constituye una disposición que puede ser conveniente o no conveniente respecto de la naturaleza; de aquí que una

---

[591] LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos, op. cit.*, p. 203.
[592] *Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 50, a 1, *corpus* y ad 2.

alteración en estas cualidades puede conducir a la enfermedad por lo que la posibilidad de dicha alteración viene a resultar otra razón de enfermabilidad[593].

En definitiva, lo que venimos llamando enfermabilidad puede decirse una propiedad defectiva, como sostiene Laín Entralgo, pero a condición de que se entienda no como algo entitativo, es decir, una cualidad o conjunto de cualidades entitativas, sino más bien como una natural e intrínseca debilidad y mutabilidad, en suma, un defecto de las cualidades corporales que se ordenan a la naturaleza, esto es, a mantener firme la unión del cuerpo con el alma y su recíproca ordenación. Esta falta de firmeza constituye, precisamente, la enfermabilidad en tanto es ella *infirmitas*, esto es, carencia de firmeza. En suma, la enfermabilidad no es otra cosa que la expresión de una naturaleza sujeta a la deficiencia y expuesta al riesgo y al fracaso.

Esto nos lleva al arduo problema de si la enfermedad es natural en el hombre o no lo es. Tal vez sea posible resolver esta cuestión (que llevada a sus últimas estribaciones desemboca directamente en la teología) aplicando por comparación lo que Tomás de Aquino enseña respecto de la muerte. ¿Es ésta natural o no? Veamos la respuesta del Aquinate:

> Se dice natural lo que es causado por los principios de la naturaleza, y la materia y la forma son principios *per se* de la naturaleza. Ahora bien, la forma del hombre es el alma racional que de sí es inmortal por lo que, por parte de su forma, la muerte no es natural para el hombre. La materia del hombre es el cuerpo que es tal que está compuesto de elementos contrarios de lo que se sigue, necesariamente, la corruptibilidad; y según esto la muerte es natural para el hombre. Sin embargo, esta condición en la materia del cuerpo humano se sigue por necesidad de la materia porque era necesario que el cuerpo humano fuese el órgano del tacto y, en consecuencia, un medio entre las cosas tangibles; y esto no hubiera sido posible a menos que estuviese compuesto de elementos contrarios como consta por el Filósofo en el Libro Segundo *Sobre el alma*[594].

Dejando aparte la referencia al tacto (que, en realidad, puede entenderse como una referencia, por modo de ejemplo, a la sensibilidad en general, ya sea los sentidos externos, ya sea los sentidos internos) el texto es de una claridad meridiana. La muerte y la enfermedad son realidades duales: por un lado son naturales en tanto la corruptibilidad del

[593] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 49, a 2, ad 1; q 50, a 1, ad 3
[594] *Summa Theologiae* II-IIae, q 164, a 1, ad 1.

cuerpo somete al hombre a la muerte y a la enfermedad y puesto que el cuerpo es principio de la naturaleza humana se sigue de aquí que estas dos realidades, muerte y enfermedad, son naturales. Pero, por otra parte, el alma -que es el otro principio de la naturaleza humana- es incorruptible por lo que ni la muerte ni la enfermedad la alcanzan; en consecuencia morir y enfermar son contrarios a la naturaleza del alma.

Dicho así, esto puede hacernos suponer que lo natural en el hombre es algo ambiguo o contradictorio. ¿Qué es propiamente lo natural en el hombre? No hay duda de que es todo aquello que proviene de los principios de su naturaleza, el alma y el cuerpo. En este sentido tan natural es en nosotros el acto de nuestro conocimiento intelectual, como la circulación de la sangre o el intercambio de gases en el alvéolo pulmonar. Respecto de esto, Josef Pieper ha planteado la pregunta si una cosa y la otra son en nosotros de la misma forma y en la misma proporción naturales respecto de nuestra esencia, de nuestra naturaleza y de nosotros mismos. La respuesta es que no, que lo natural se da en nosotros conforme a una diferencia de grados, al menos en su realización[595].

Ahora bien, esto nos lleva de la mano al hecho de que en el hombre se da una cierta e inevitable tensión: en efecto, si la enfermabilidad (y la enfermedad, en consecuencia) proyectada en el plano de lo corpóreo resulta un acontecimiento perfectamente natural ¿no "choca" esto acaso con la no naturalidad que viene dada *ex parte suae formae*, esto es, del alma? ¿Y este "choque" configura el modo como enferma el hombre? Por cierto que sí y de ello nos ocuparemos enseguida. Retengamos, por ahora, que el hombre es enfermable en razón de su propia naturaleza, que enferma en razón de ella aunque hay, en esa misma naturaleza, una suerte de protesta o de resistencia ante este destino de enfermedad.

2. *La enfermedad como* passio animae *y hábito o cualidad defectivos del cuerpo.*

Hemos visto que el hombre es un ser que puede enfermar, que hay en él, por su propia naturaleza de viviente compuesto de materia y forma esa suerte de "propiedad defectiva" que hemos dado en llamar enfermabilidad. Pero una vez presente la enfermedad ¿cómo podemos entenderla? O dicho de otro modo, igual que cuando tratamos de la salud, ¿a qué categoría debemos reducirla a fin de su adecuada comprensión? Esta *reductio ad*

---

[595] *Cfr.* PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*. Barcelona 1977, p. 111.

categoriam es fundamental para entender de qué hablamos cuando hablamos de enfermedad. También, ciertamente, es preciso tener en cuenta que, como la salud, la enfermedad es una noción análoga y no unívoca.

En primer término, la enfermedad es reducible a la categoría de pasión. Efectivamente, de acuerdo con lo visto anteriormente, la pasión en sentido propio es un movimiento del apetito sensitivo acompañado de transmutación corporal. Vimos, también, que toda pasión en tanto es un movimiento admite dos direcciones: del alma al cuerpo (pasión anímica) o bien del cuerpo al alma (pasión corporal). Además, de acuerdo con lo dicho, en el caso de la pasión corpórea, previamente al movimiento del apetito se da una cierta aprehensión de una lesión corpórea, esto es, un cierto "conocimiento" del organismo de una lesión dada, de una alteración somática que produce, a su vez, una alarma, una puesta en marcha de procesos vitales consistentes en movimientos de la *vis apetitiva* sensible del hombre, las reacciones afectivas que acompañan, invariablemente a las lesiones somáticas. De otra parte, de modo similar, una pasión anímica, un estado de ansiedad o de temor, termina en una alteración corporal, el correlato somático (en ocasiones intenso) que acompaña a los estados anímicos como en el caso de una crisis de angustia o de un ataque de pánico.

La pasión es, por tanto, una suerte de movimiento recíproco que podemos esquematizar del siguiente modo: a una lesión corpórea sigue una aprehensión cognoscitiva mediante algún sentido interno, a esto sigue el movimiento del apetito sensible configurando así una pasión que, como se dijo, llamamos corpórea puesto que el movimiento se originó en el cuerpo. El camino inverso se da en el caso de la pasión que hemos llamado anímica en la que el movimiento iniciado en el apetito sensible se sigue de una aprehensión cognoscitiva por algún sentido interno y termina en una alteración corporal.

Con esto queremos significar que una lesión corpórea, una organización sindromática (del tipo de las que vimos más arriba al referirnos a la fenomenología de la enfermedad) es aprehendida de algún modo por el organismo en su totalidad y esta aprehensión provoca un movimiento apetitivo sensitivo que es, propiamente hablando, la enfermedad en su sentido integral que compromete a todo el sujeto. En efecto, se trata de hallar alguna explicación al hecho que establecimos en la fenomenología de la enfermedad, a saber, que en ella se da

una doble unificación, una subjetiva, en el mismo sujeto que padece, y la otra de orden que involucra al sujeto en su relación con el mundo circundante. Precisamente, en cuanto la enfermedad es vista como una pasión corpórea podemos entender esa doble unificación pues el padecer es un hecho unitario e integral que compromete la totalidad del compuesto; y en tanto compromete al compuesto *ad intra* (el hombre enferma en cuerpo y alma) lo compromete también *ad extra* ya que ahora todo su plexo de relaciones con el mundo circundante se verá necesariamente afectado por la pasión que lo ha tomado y asido en la totalidad de su existencia. La pasión, como se ve, es un fenómeno unitario. No es sólo somático ni es solamente anímico sino somatoanímico pues requiere tanto de la lesión corporal cuanto de la afección anímica; en definitiva, es algo que acaece en el compuesto humano tomado en la totalidad de su ser.

En esta perspectiva, la llamada comúnmente "enfermedad orgánica" se nos aparece con una nueva luz. Pongamos el ejemplo del dolor de origen coronario, la bien conocida angina de pecho, el *angor pectoris* tan insuperablemente descripto por William Heberden en 1768:

> Pero hay un desorden del pecho marcado por síntomas fuertes y peculiares, considerable por el tipo de peligro que le es propio, y no extremadamente raro, que merece ser mencionado con más detalle. La sede y la sensación de estrangulamiento y ansiedad que le son propios pueden hacer que no incorrectamente se le denomine angina de pecho. Aquellos que están afligidos con ella, son tomados mientras caminan (más especialmente si es cuesta arriba, y poco después de comer) con una sensación dolorosa y desagradable en el pecho, que parece como si fuera a extinguir la vida si fuera a aumentar o continuar[596].

Esta descripción tan precisa, al punto que los cardiólogos de hoy nada pueden añadir a ella, contiene, aparte de sus exactas descripciones sobre la localización del dolor, su cualidad y sus circunstancias de aparición y remisión, una observación de enorme trascendencia: es un dolor tan intenso, constrictivo y opresivo que puede llamarse no inmerecidamente angina de pecho, esto es, angustia del pecho (*ut non immerito angina pectoris appellari possit*) y que se acompaña de un sentimiento de muerte, una sensación de

---

[596] HEBERDEN, W., *Some Accounts of Disorders of the Breast*. Med Trans Coll Phys (London) 2:59-62, 1772. Incluido en GULIELMI HEBERDEN, *Commentarii de morborum historia et curatione*, Londini 1802, c. 70, p. 309.

que la vida se extingue si aumenta o persevera (*vitae extintionem intentante, siquidem augeretur, vel perseveraret*).

Acerca del origen y de la fisiopatología de este dolor hoy conocemos mucho más que Heberden quien ni siquiera lo vinculó con ninguna patología cardíaca. Sabemos, en efecto, que su causa es una isquemia miocárdica producida por una alteración en algún ramo de una arteria coronaria; que en la zona isquémica ocurren eventos neuroquímicos y se originan señales que luego se transmiten a través de los ramos nerviosos y se proyectan en las metámeras correspondientes a la región precordial y adyacentes. Pero todo este cúmulo de información no nos dice nada respecto de esta cualidad tan específica del dolor anginoso: esa sensación de muerte inminente, de amenaza vital, de angustia en sentido estricto. Hay en la clínica otros dolores en los que están en juego mecanismos fisiopatológicos similares pero que no presentan esta cualidad.

La explicación del porqué de esta cualidad del *angor pectoris* hay que buscarla no en el componente corpóreo sino, necesariamente, en el anímico. Efectivamente, algo que aparece como una amenaza que afecta un órgano vital es aprehendido; podríamos decir que "desde el cuerpo" nos "llega" alguna señal del tipo de la que Damasio ha descripto como "marcador somático", según vimos. Esa señal es aprehendida por un sentido interno, la cogitativa, que "valora" la situación como de grave e inminente peligro y, a partir de aquí, desencadena la reacción afectiva, esto es, la angustia que es, literalmente, angustia de muerte. Conforme con esto, el dolor del *angor pectoris*, causado por una noxa -la isquemia- que lesiona un órgano -el miocardio-, es más que la mutua interacción de noxa y órgano. La angina de pecho es, por tanto, como enfermedad "somática", "orgánica", "física", una pasión corpórea que como tal es un hecho unitario, integral, unificado y que compromete la totalidad del sujeto que la padece.

También, dijimos, es posible el camino inverso: una aprehensión sensitiva de un peligro, real o imaginario, origina un movimiento del apetito sensible, esto es una *afección*, la que, finalmente, provoca una lesión o alteración corpórea. Tal el caso de las llamadas enfermedades "psicógenas" como el ataque de pánico y agorafobia que describimos en la fenomenología. Lo que ocurre en estos casos puede explicarse como una alteración primaria de la actividad imaginativa que aprehende un peligro no real que desencadena la pasión del temor que, a su vez, se acompaña de "transmutación corporal", según el decir de

los viejos escolásticos, y que nosotros llamamos correlato somático de la angustia. El ataque de pánico y la agorafobia que la acompañan constituyen como "enfermedad psicógena" o "psiquiátrica" una pasión anímica que, como tal, es también ella un hecho unitario, integral, unificado y que compromete en su totalidad al sujeto paciente.

La concepción de la enfermedad como pasión, siguiendo los lineamientos del realismo filosófico en especial de la escuela tomista, nos permite reducirla a una categoría concreta; a partir de esta reducción puede avanzarse hacia una explicación comprensiva del fenómeno y del problema de la enfermedad. Es en el hecho de la pasión donde se pone en evidencia la unidad substancial corpóreo-anímica del viviente que se corresponde con la unidad de sus operaciones y afecciones. Es todo el hombre, en cuanto viviente, el que padece, no sólo el cuerpo ni el solo psiquismo. La medicina moderna y la psicología actual, en algunas de sus vertientes, han vuelto a descubrir la pasión sólo que, a menudo, por razones de su propio método, no han ido más allá de la fenomenología.

Por otra parte, en cuanto la enfermedad es vista a la luz de esta noción de pasión es posible superar tanto el dualismo como el monismo. El primero impide ver la enfermedad como hecho unitario en tanto el segundo la reduce a una única dimensión sea ésta biológica, psicológica o sociológica. Una visión dualista es la que separa las enfermedades en somáticas y psíquicas o, también, la que supone una somatogénesis o una psicogénesis en la configuración de las enfermedades. Toda enfermedad es, como vimos, un hecho unitario, integrado y unificado en la unidad hilemórfica del sujeto enfermable y enfermo. Tampoco es adecuado hablar de una somatogénesis o de una psicogénesis, términos que suponen una suerte de causación de lo somático o de lo psíquico. Cualquiera sea el tipo de pasión del que se trate, lo somático y lo anímico constituyen causas pero no en el sentido de una causalidad eficiente (como parece sugerir el término génesis) sino, más bien, en el de una causalidad cuasi material o cuasi formal que son como los coprincipios de la pasión.

Hay un último aspecto que debe ser considerado para una más adecuada comprensión de la enfermedad. Es evidente que el estar enfermo, sobre todo si se trata de enfermedades crónicas, implica un estado que, de alguna manera, permite cualificar al sujeto. No sólo se padece una enfermedad; también sucede que *se es un enfermo*. Esto nos remite a la noción de cualidad que ya vimos al tratar del hombre como un sujeto enfermable. En este punto se ha de tener en cuenta la distinción que hace Aristóteles, al tratar de la tercera especie de

cualidad, entre cualidades afectivas y afecciones. Respecto de las primeras se trata de cualidades como el dulzor y la amargura o lo negro y lo blanco o el calor y el frío. Son cualidades en la medida que constituyen un tal o cual y si se llaman afectivas no es porque las cosas que las poseen se vean afectadas por ellas sino en cuanto ellas producen afecciones (o pasiones) en los sentidos: en efecto, la dulzura produce una cierta afección en el gusto y el calor en el tacto, y de manera semejante las demás. Establecida esta distinción, enseña el Filósofo:

> Así, pues, todas las circunstancias de este tipo que se originan a partir de afecciones inamovibles y permanentes se llaman cualidades: en efecto, si la palidez o la negrura se dan en la constitución natural, se llaman cualidades -pues en virtud de éstas somos llamados tales o cuales-; y si circunstancialmente, por una larga enfermedad o calor ardiente, sobreviene una palidez o una negrura, y no se retiran fácilmente o incluso permanecen de por vida, también se llaman cualidades: en efecto, de manera semejante somos llamados tales o cuales en virtud de éstas. En cambio, todo lo que se origina a partir de cosas que se descomponen fácilmente y se retiran con rapidez, se llaman afecciones: en efecto, nadie es llamado tal o cual en virtud de estas cosas; pues, ni del que se sonroja al avergonzarse se dice que es de color rojo, ni del que palidece por tener miedo se dice que es de color pálido, sino más bien que ha sido afectado en algo; de modo que las cosas de este tipo se llaman afecciones, no cualidades[597].

Estas distinciones, tan propias del realismo aristotélico, nos permiten entender que quien se ve afectado por algo transitorio y fácilmente mudable se dirá que tiene una afección; pero quien se ve afectado por algo que deriva de su propia constitución natural o de alguna especial circunstancia, el caso de una enfermedad crónica, se dirá que posee una cualidad afectiva o incluso un hábito afectivo: tal la enfermedad permanente. De este modo, las cualidades o hábitos afectivos (que podemos llamar más bien defectivos en cuanto implican un defecto en la integridad de la naturaleza y/o de la operación) no sólo nos permiten definir la enfermabilidad del hombre como capacidad potencial de enfermar sino también al hombre ya constituido, incluso de por vida, en el estado de enfermedad.

3. *El modo humano de enfermar*.

[597] *Categorías* VIII, 9 b 20-34.

Cuánto llevamos dicho, si bien procura una explicación sistemática del fenómeno mórbido, tal como se nos aparece en el sujeto humano, no se aplica, sin embargo, exclusiva y específicamente al enfermar del hombre. En efecto, la enfermedad, tal como la hemos expuesto, no es propia del hombre sino que es común al hombre y al animal. En este sentido, la enfermedad, en sí misma, no es propiamente humana pues para que se dé la pasión y la cualidad defectiva basta una naturaleza corpórea-sensitiva. Sin embargo, consta por experiencia que la enfermedad en el hombre adquiere una cualidad y un modo de ser diversos respecto del animal meramente sensitivo. Por esto, no hay una enfermedad humana *per propia* sino una enfermedad del hombre que tiene, sí, un *modus* peculiar.

Pero este *modus* es de una exquisita relevancia por lo que merece toda nuestra atención. Y tal modo se funda en la naturaleza espiritual del hombre. En efecto, el hombre es un viviente sensitivo pero es mucho más que eso en razón de que su alma, su *psijé*, como lo hemos visto reiteradamente, es principio no sólo del vivir y del sentir sino, además, del entender y de querer espiritual y libre. Ahora bien, el entendimiento humano es trascendente, supera y sobrepuja la mera realidad corporal y sensible. Hay, pues, un mundo propiamente humano, el mundo del espíritu y es en este mundo específicamente humano en el que acaece la enfermedad. He aquí un dato decisivo.

Llegamos al umbral de la metafísica pues, a partir de este momento, solamente la consideración del alma humana como espíritu puede llevarnos a la plena comprensión de nuestro tema. El alma está substancialmente unida al cuerpo pero, a la vez, lo trasciende. Por eso, siguiendo los pasos de la filosofía de Tomás de Aquino, y tal como hicimos al hablar de la salud, preferimos hablar de una *comunión existencial* del alma con su cuerpo; y decimos *comunión* porque el alma es la que comunica el ser al cuerpo actualizándolo y trascendiéndolo a la vez: el alma recibe, como se dijo, al cuerpo en la comunión de su ser.

Lo dramático de la condición humana es que esa comunión (que al tratar de la salud la calificamos como la paz en la comunión) puede, y de hecho sucede, menguar en firmeza y acusar algún grado de *conmoción*: esta es la *infirmitas*; puede, también, y así ocurre, separarse: esta es la muerte. Tanto en una como en otra, el cuerpo se sustrae, por así decirlo, a la debida sujeción del alma:

> La vida y la incolumidad del cuerpo consiste en esto: que el cuerpo se sujete al alma como lo perfectible a su perfección. De donde, por oposición, la muerte y

> la enfermedad, y cualquier defecto del cuerpo, corresponden a un defecto de la sujeción del cuerpo al alma[598].

Enfermedad y muerte adquieren, por tanto, en el hombre un *modus* propio. Así, la muerte es *separación* en la comunión y la enfermedad es *conmoción* en la comunión. Cuando el hombre enferma, *algo* resulta, pues, conmovido, diríamos "sorprendido", en la comunión existencial de cuerpo y espíritu. Y esta es, a nuestro juicio, la esencia del enfermar humano.

Esta conmoción se expresa, en primer lugar, como conciencia de la enfermedad. Este es un hecho exclusivamente humano ya que no se trata de una mera conciencia sensitiva (como puede ser la aprehensión de un dolor por el sentido externo y los sentidos internos) sino de una genuina conciencia espiritual de que algo afecta la seguridad y la integridad de todo el ser personal; se trata de un *sentimiento de enfermedad* que acompaña siempre los estados mórbidos, en mayor o menor medida. Este sentimiento de enfermedad se vincula, a nuestro juicio, con el fenómeno específicamente humano del sufrimiento. En sentido propio sólo el hombre sufre ya que se trata, en última instancia, de la experiencia del mal en tanto mal. En efecto, en el hombre el sufrimiento no se reduce a la aprehensión de un mal concreto: no se trata sólo de este mal que me afecta y me aferra, encerrado en mi concreto e irrepetible interior; se trata de la aprehensión del mal como algo universal que ahora se concretiza en mí, que yo experimento en mí, que padezco y, por tanto, es que sufro. Más todavía: esta experiencia del mal dispara la pregunta inevitable del porqué del mal y de su sentido.

El sufrimiento, en consecuencia, es una realidad humana que acompaña a la enfermedad pero que no se limita a ella: a la medicina le es dado reconocer y asistir tan sólo una cara, la más conocida tal vez, del sufrimiento; pero éste es un fenómeno que va mucho más allá de sus límites. El enfermar humano es, en definitiva, esa conciencia de conmoción en la comunión del cuerpo con el alma acompañada de sufrimiento como experiencia del mal que compromete la totalidad del ser personal y abre el alma a los interrogantes más radicales de la existencia humana.

IV. La organización nosológica

[598] *Summa Theologiae* II-IIae, q 164, a 1, *corpus*.

De acuerdo con lo visto, la enfermedad humana se constituye merced a la conjunción de tres elementos: una pasión, corporal o anímica, una cualidad afectiva o hábito afectivo y, finalmente, un sentimiento de enfermedad que es la conciencia de una conmoción que se produce en la unión del alma y el cuerpo y que se acompaña de sufrimiento. La enfermedad humana no queda constituida sino en la efectiva y concreta conjunción de este trípode si se nos permite llamarlo así. Con razón se pregunta Laín Entralgo si una lesión orgánica desconocida por quien la porta y que, por consiguiente no genera ni sentimiento de enfermedad ni sufrimiento hasta que la exploración médica la descubre constituye por sí sola una enfermedad. ¿Puede decirse que el sujeto portador de esa lesión estaba enfermo antes de que ella fuese descubierta? Con mayor razón el maestro español responde de modo negativo a esta pregunta. Existía, en efecto, en aquel sujeto una condición necesaria de enfermedad, la lesión orgánica, pero no suficiente pues la sola existencia ignorada de una lesión no alcanza para configurar lo que llamaremos "el estado de enfermedad". Más aún: si una vez descubierta la lesión, el sujeto portador no la asumiese como tal e, incluso, llegase a olvidarla, en este caso tampoco se diría que se está ante una enfermedad plenamente constituida[599].

1. *Lo específico y lo individual en la organización nosológica.*

Ahora bien, estos tres elementos que conjugados conforman un estado de enfermedad sólo se dan en los individuos singulares: las acciones, y las pasiones, se dan en los singulares y aun cuando se den según una cierta regularidad y secuencia cronológica es evidente que en cada individuo el cuadro que llamaremos nosológico adquiere una impronta y un sesgo que depende de cada individuo. Es importante, por tanto, que examinemos cómo se configura esto que llamaremos "organización nosológica" que, por un lado, responde a reglas y secuencias generales pero, por otro, adquiere matices perfectamente individuales.

Llamamos "organización nosológica" a la configuración de una determinada enfermedad en un individuo concreto porque de ello se trata, precisamente, de una organización. El término organización alude, en efecto, a una disposición de elementos con arreglo a un cierto orden y a una determinada manera. En el caso de la enfermedad los

---

[599] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos*, *op. cit*, p. 271.

elementos que aparecen “organizados” son múltiples. Los más inmediatos y evidentes son los síntomas y los signos que aparecen como las manifestaciones primarias de una enfermedad; dichos síntomas y signos se asocian de acuerdo con una regularidad determinada y constante, constituyendo así el síndrome al que podemos definir como la primera y más elemental organización nosológica el que puede presentarse solo o asociado a otros síndromes. Pero un síndrome o conjunto de síndromes, como sabemos, es bastante más que los signos y síntomas que el médico recoge a la cabecera del paciente mediante la exploración física directa e inmediata: a éstos hay que sumar el conjunto de datos que proveen las pruebas de laboratorio, los exámenes funcionales, los métodos de diagnóstico por imágenes.

Debajo, por decirlo de este modo, de toda esta organización sindromática se dan, paralela y simultáneamente, otras organizaciones: nos referimos a los complejos fenómenos fisiopatológicos y anatomopatológicos que dan sustento a un síndrome o conjunto de síndromes. También en este nivel de organización se aprecia la misma regularidad y constancia que se observa en el nivel sindromático. Por último, es posible determinar (aunque no en todos los casos) una causa o conjunto de causas las que, como sabemos, desencadenan, también con idéntica regularidad y constancia, los mismos efectos. Por tanto, podemos concluir que una organización nosológica se desarrolla en tres niveles o estratos que se escalonan, desde lo más inmediato a lo más mediato: un nivel sindromático, un nivel estructural funcional o anatomofisiopatológico y un nivel causal o etiológico. En todos estos niveles se aprecia siempre una regularidad que es la misma en todos y cada uno de los individuos, regularidad que está en relación con lo que podríamos llamar la naturaleza de la especie en contraposición con lo que llamaríamos la naturaleza individual, naturaleza esta última que es la que explicaría las variantes individuales de las organizaciones nosológicas tal como aparecen en un individuo concreto y determinado.

Ahondemos un poco más en esta distinción que acabamos de esbozar, a saber, entre una naturaleza de la especie y una naturaleza del individuo. En tanto la primera depende de la forma, esto es, del alma, la segunda depende de la materia, es decir, de la particular complexión del cuerpo:

> Es necesario considerar que algo se dice natural a un hombre de dos modos. Uno, por la naturaleza de la especie; otro, por la naturaleza del individuo. Y

> puesto que cada cosa tiene su especie según su forma pero se individúa según la materia y, a su vez, la forma del hombre es el alma racional y la materia es el cuerpo, lo que conviene al hombre según el alma racional le es natural según la razón de especie; en cambio, lo que le es natural según una determinada complexión del cuerpo le es natural según la naturaleza individual, pues lo que es natural al hombre por parte del cuerpo según la especie, se refiere en cierto modo al alma, en cuanto que tal cuerpo es proporcionado a tal alma[600].

Trasladando este texto (que el Aquinate lo refiere a la causa de las virtudes) al caso que nos ocupa, es posible sostener que el hombre enferma, en primer término, según vimos, por su condición de ser pasible que se sigue de su condición de ser físico; en este sentido, la enfermedad le es natural no según el alma espiritual (que es por sí incorruptible e impasible) sino en razón del cuerpo. Ahora bien, de acuerdo con lo que venimos diciendo, la enfermedad se da conforme a una cierta regularidad y con arreglo a una determinada secuencia que es siempre la misma para cada enfermedad por lo que puede decirse con propiedad que esta nosogénesis es común a todos los hombres y se realiza de acuerdo con la naturaleza de la especie ya que, como sostiene Santo Tomás en el texto que acabamos de trascribir, lo que es natural al hombre por parte del cuerpo (y ya vimos que la enfermedad lo es) está en cierto modo referido al alma en cuanto el cuerpo guarda una proporción respecto del alma. En cambio, lo que puede haber de propiamente individual en el curso de una enfermedad que, en alguna medida, se "aparte" de la "norma" general corresponderá, sin duda, a la naturaleza individual sujeta a la complexión corpórea, a los caracteres individuales y a aquello que los médicos solemos, o solíamos, designar como "constitución" o "predisposición" o "diátesis", términos todos ellos que aluden a la incuestionable impronta individual (nos animamos a decir personal) que cada organización nosológica asume en cada enfermo. Por cierto, esta impronta personal ni es menor ni es de descuidarse: sabemos por experiencia cuanto puede influir en la causa, desarrollo y evolución de una enfermedad.

2. *Enfermedad y existencia. La enfermedad como acontecimiento biográfico.*

De acuerdo con cuanto llevamos dicho, podemos afirmar que en el curso de una nosogénesis hay que distinguir lo que corresponde a la naturaleza de la especie humana

---

[600] *Summa Theologiae* I-IIae, q 63, a 1, *corpus.*

(que es común a todos los hombres) de lo que corresponde a la naturaleza del individuo de acuerdo con la que un hombre por su complexión corpórea individual se inclina a enfermarse de tal o cual modo. Sin embargo, el próximo paso de nuestra indagación es preguntarnos si el componente individual, lo propiamente idiopático, responde sólo a la complexión corporal o si más bien hay que tomar en cuenta la entera existencia individual y avanzar hacia la consideración de la enfermedad como algo que acaece en la existencia propiamente humana y que, por ende, es un acontecimiento biográfico.

Sin duda que si algo distingue el enfermar de un hombre respecto del de un animal es, justamente, que en el primero, a diferencia del segundo, la enfermedad acaece en el curso de una existencia que como tal es una biografía en tanto que en el primero resulta ser solamente un incidente biológico en el marco de una mera vida biológica. Así lo expresa con toda precisión Laín Entralgo:

> Para el animal, la enfermedad es una vicisitud biológica en el curso de su existencia; un doloroso hallazgo no buscado que puede producirle la muerte o del que pueden quedar como secuelas insensibles o sensibles la inmunidad y la cicatriz. Para el hombre, en cambio, y en cuanto que la padece, es un más o menos grave y azaroso episodio en el curso de su autorrealización, por tanto de su biografía, que puede adquirir significaciones distintas y del que siempre le queda -además de la inmunidad o la cicatriz- cierta experiencia vital. En la vida del animal, el hecho de la enfermedad es un mal biológico puro y simple. En la vida del hombre, el evento de enfermar es un mal a la vez biológico y biográfico, del cual es posible obtener algún bien[601].

La conclusión que, a nuestro juicio, se desprende de esto es que en cada individuo humano la enfermedad adquiere una nota distintiva, individual, mejor aún, personal, sencillamente en razón de que la enfermedad, sea lo que de ella pueda pensarse o decirse, es algo que se inserta en una existencia humana concreta; y esta inserción existencial, si se nos permite la expresión, supone, en cada caso, en cada ser humano, una determinada y distinta configuración del cuadro morboso. Esto es lo que con Pedro Laín Entralgo denominamos "la enfermedad como episodio biográfico". Pero, ¿qué significa exactamente este carácter de episodio biográfico de la enfermedad?, ¿qué relaciones pueden establecerse entre la enfermedad y la biografía del enfermo?

---

[601] LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica para clínicos*, *op. cit.*, p. 220.

En una de sus obras quizás menos conocidas pero que sin duda ha de computarse entre sus más logradas, el maestro Laín Entralgo analiza extensa y eruditamente esta cuestión. No referimos a *La empresa de ser hombre* cuya primera edición vio la luz en Madrid en 1956 e incluye una sección que lleva por título "Enfermedad y biografía"[602]. Con su pericia de historiador de la medicina, Laín reseña acertadamente la situación de esta ciencia en las primeros tres lustros del siglo XX (inmediatamente antes de la aparición de la medicina antropológica), dominada por la fisiología y la fisiopatología de cuño biológico y positivista cuyos máximos representantes eran Claude Bernard y Johannes Müller, "las dos mentes más decisivamente rectoras de la medicina entre 1850 y 1920"[603]. En síntesis, el pensamiento médico de esa época se resume en estos términos:

> Recordemos, en efecto, cuál era la situación del pensamiento médico en los tres primeros lustros de nuestro siglo; reconstruyamos lo que la Medicina "oficial" pensaba acerca de la enfermedad. Una enfermedad sería, a la postre, un trastorno, típico e individual a la vez, en el proceso material y energético de la vida[604].

Por fuera de este estrecho criterio (en sí mismo válido, por cierto, pero radicalmente insuficiente) cualquier otra consideración respecto de lo que Laín denomina "ingredientes extrasomáticos" resultaba para aquella mentalidad médica algo por completo ajeno a la ciencia. El mismo Claude Bernard -que sostenía que el verdadero "santuario de la medicina" era el laboratorio y no el hospital- no dejaba de reconocer la existencia de aquello "que llaman la influencia de lo moral sobre lo físico" y que el médico no debía desatender; pero todo ello nada tenía que ver con la ciencia:

> El pensamiento -comenta y, a la vez, pregunta Laín Entralgo- es diáfano: todo aquello en que interviene la libertad del hombre, es decir, lo verdaderamente humano de su condición, "nada tiene que ver con la ciencia". Si no hubiese otra posibilidad de "ciencia" que la correspondiente a la idea que del determinismo tuvo Cl. Bernard, tendría toda la razón el gran fisiólogo. Pero habría que preguntarle: a) si no cabe la existencia de "ciencias" basadas en ideas del

---

[602] LAÍN ENTRALGO, P., *La empresa de ser hombre*. Madrid, primera edición 1956, segunda edición 1958. La sección "Enfermedad y biografía" reproduce el texto de una serie de cuatro notas publicadas bajo el título "Enfermedad y biografía. Cuatro viñetas de historia contemporánea" en la Revista *Medicamenta*, n. XII (1949), pp. 289-290 y n. XIII (1950), pp. 179-181.
[603] LAÍN ENTRALGO, P., *La empresa de ser hombre, op. cit.*, p. 230.
[604] *Idem*.

> determinismo distintas de la suya, y b) si con su visión del determinismo pueden ser suficientemente explicadas la fisiología y la patología del hombre[605].

Comentario y preguntas que hacemos nuestras, por cierto. Ahora bien, la medicina antropológica en la multitud de sus vertientes y expresiones, que ya hemos considerado en su momento, nació precisamente para superar, sin negarlo, este criterio estrictamente fisiológico o fisiopatológico y asumir científicamente todo lo que tiene que ver con la existencia humana en la que interviene la libertad y en la que se despliega todo lo que es verdadera y específicamente humano. En el texto que comentamos Laín Entralgo examina la evolución del pensamiento médico posterior al apogeo de la medina mecanicista y que coincide con la aparición del modelo médico antropológico; en este sentido, le otorga especial valor a dos acontecimientos, a saber, la Primera Guerra Mundial y la difusión del psicoanálisis de Freud. Se detiene en el análisis pormenorizado del pensamiento de dos grandes maestros e iniciadores de la antropología médica, Ludolf Krehl y Viktor von Weizsaecker. Por último, examina las que, a su juicio, constituían en la época en que escribía este texto, las tres grandes orientaciones que permitirían establecer las relaciones entre la enfermedad y la biografía en un hombre. Dichas orientaciones eran "el nacimiento y el colosal desarrollo de la «patología psicosomática» norteamericana, la reunión de Siebeck y von Weizsaecker, en Heidelberg, y los conatos de Jaspers hacia una visión sistemática de la patobiografía"[606].

Ya hemos expuesto respecto de todo ello nuestras conclusiones y hemos efectuado nuestra propia propuesta por lo que no es el caso reiterar unas y otra. Pero queda en pie la pregunta que planteamos al principio: ¿qué significa exactamente sostener que la enfermedad es un episodio biográfico?, ¿qué relaciones pueden establecerse entre la enfermedad y la biografía del enfermo? El mérito de la antropología médica surgida tras el apogeo de la medicina mecanicista, brillantemente reseñada por Laín Entralgo en el texto que acabamos de glosar, es haber precisamente formulado la pregunta al tiempo que advirtió lúcidamente la insuficiencia de aquella medicina. Cualquiera sea la respuesta que se ensaye, en mayor o menor coincidencia con la que nos legaron los grandes maestros, ésta

[605] *idem*.
[606] *Ibidem,* p. 256.

se verá obligada a seguir la huella abierta por ellos por la simple razón de que fueron capaces de formularla en un contexto histórico de crisis.

A nuestro juicio lo primero que ha de distinguirse es la existencia humana de la sola biografía. Si bien ambas coinciden en la realidad se distinguen, empero, nocionalmente. Biografía, en efecto, es la historia de la vida de una persona y, en este sentido, ella consiste en el registro y consiguiente relato de los hechos destacados y sobresalientes de la vida de esa persona: para el médico, a la hora de indagar en lo biográfico de su paciente, serán hechos destacados y de interés todo cuanto se refiera al origen familiar y social, la profesión, el trabajo y las diversas situaciones y circunstancias que han ido enmarcando el desarrollo de dicha vida. La existencia, en cambio, no es la historia de una vida sino el acto mismo de ser de esa vida y el modo en que ella se desarrolla y que, en el caso del hombre, no es otro que el modo propio de un ser espiritual. Con esto queremos destacar el hecho de que a la hora de indagar acerca de cuánto influye o no en la configuración de un cuadro mórbido determinado no se ha de tener en cuenta solamente tal o cual peripecia particular (una situación laboral o familiar, por ejemplo) sino la entera peripecia del propio existir humano.

En términos generales podemos afirmar que la existencia humana está siempre, en cierto modo, en crisis si se entiende por crisis una situación de expectativa y de indecisión frente a posibilidades diversas y contrapuestas; tal como ha recordado Viktor von Gebsattel, el hombre está en crisis en la misma medida en que está *in fieri*, es decir, en camino de realización. La conocida sentencia agustiniana: *nos hiciste pata Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*, refleja admirablemente esta condición crítica del hombre. La inquietud del corazón es la expresión de esa crisis. Sólo desde esta consideración fundamental de la crisis, siguiendo siempre el pensamiento de von Gebsattel, han de ser abordada todas las crisis del hombre en sus variados aspectos biológicos, patológicos, psicológicos y psicopatológicos. Si nuestra mirada se apartare de esta "condición crítica fundamental del hombre" (entendida en términos de una tensión dramática de una existencia tendida a la salvación y amenazada de condenación) entonces nuestra mirada equivocaría su objeto. Las reflexiones de von Gebsattel están referidas específicamente a la psicopatología y a la psicoterapia por lo que no entraremos, ahora, en el análisis crítico de sus conclusiones. Lo que sí nos interesa destacar es este carácter de

crisis que tiene la existencia humana, una crisis tal que en la particular visión teológica cristiana de von Gebsattel remite, siguiendo los pasos del Doctor de Hipona, al drama soteriológico del hombre: su vocación a la salvación enfrentada a la posibilidad cierta de una condenación.

Ahora bien, lo que queremos decir es que es en el marco de esta crisis originaria, si se nos permite llamarla así, donde se inserta toda enfermedad, cualquiera ella sea, a la manera de una crisis particular y circunstanciada que interactúa, en mayor o menor medida, con la crisis originaria por lo que se hace preciso calibrar cuánto de esa crisis de fondo penetra en las situaciones concretas de una enfermedad dada. Esta interacción entre la crisis originaria y la crisis particular es la que configura, en cada hombre, el hecho de estar enfermo. En este sentido, la conciencia de enfermedad como amenaza de la libertad (nota expresiva por excelencia de la existencia humana), la percepción de la enfermedad como oportunidad de maduración y crecimiento, la asunción del destino de enfermedad al modo de lo que Victor Frankl ha denominado "valor de actitud" o, por el contrario, la rebelión o la protesta frente a la enfermedad, son todos aspectos cruciales derivados no ya de la biografía sino de la peripecia de la existencia humana o, al decir de Laín Entralgo, de la empresa de ser hombre.

V. La enfermedad como crisis y la posibilidad de la muerte como desenlace

Acabamos de ver que la enfermedad en el hombre tiene siempre el carácter de una crisis particular y circunstanciada, insertada, a su vez, en el marco de una suerte de "crisis originaria" que signa *a radice* la entera existencia humana. Ahora bien, toda crisis supone un desenlace; en el caso de la enfermedad no hay más que cuatro alternativas posibles de desenlace: la curación con *restitutio ad integrum,* la remisión con un grado mayor o menor de secuela, el paso a la cronicidad lo que implica un estado de enfermedad permanente, y la muerte. De esto se sigue que la enfermedad, nos referimos específicamente a la enfermedad grave que conlleva riesgo de vida, se convierte -aparte de todo cuanto hemos dicho acerca de ella- en una certeza existencial y próxima de la condición mortal del hombre.

Hablamos de una certeza "existencial y próxima" para distinguirla de la certeza habitual que tenemos de morir. De hecho, pocas cosas son tan ciertas como nuestro destino

de muerte. Pero una cosa es la certeza lógica, diríamos silogística, de que somos mortales (todo hombre es mortal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal) y otra muy distinta la certeza existencial de la propia muerte. La primera es sólo una proposición lógica, abstracta, cierta pero lejana y a la vez ajena respecto de la persona de quien la formula; carece, por ende, de cualquier resonancia personal. La segunda, en cambio, como muy bien lo ha señalado Frankl, supone el paso decisivo del plano de la abstracción lógica al plano concreto de la existencia: se trata ahora, no de una conclusión silogística, sino de una certeza personal, propia y cercana; se trata de la certeza de que *soy yo quien va a morir*. La enfermedad, por tanto, independientemente de que acabe o no en la muerte, puede, en ocasiones, convertirse en la privilegiada atalaya que nos permite avizorar con certeza inexcusable nuestro destino de muerte.

1. *Antropología de la muerte.*

Dijimos más arriba que si la enfermedad es una conmoción en la comunión existencial del alma con el cuerpo la muerte, en cambio, es la ruptura de esa comunión. Esta ruptura, lo sabemos por experiencia, es dramática y causa angustia. Sin embargo, al mismo tiempo, la muerte se nos presenta como un hecho natural; la pregunta que cabe formular es por qué si se trata de un hecho natural es causa de angustia y se la vive como un episodio dramático, o mejor dicho, el episodio dramático por antonomasia de la existencia humana. Algo adelantamos al respecto: sabemos, en efecto, que la muerte es natural por parte del cuerpo pero no así por parte del alma. Oigamos una vez más la enseñanza de Tomás de Aquino. Acerca de si la muerte y los demás defectos son naturales al hombre, escribe:

> Las corrupciones y los defectos de las cosas son naturales, no ciertamente según la inclinación de la forma, que es el principio del ser y de la perfección, sino según la inclinación de la materia que proporcionalmente le es dada a una tal forma según la distribución del agente universal. Y aunque toda forma tiende al ser perpetuo en cuanto puede, sin embargo, ninguna forma de una cosa corruptible puede conseguir su perpetuidad, exceptuada el alma racional porque ella no está sujeta por completo a la materia corporal, como las otras formas, antes bien tiene su propia operación inmaterial. Por consiguiente, por parte de su forma, la incorrupción le es más natural al hombre que a las otras cosas corruptibles. Pero puesto que también la misma forma del hombre tiene una materia compuesta de elementos contrarios, de la inclinación de la materia se

> sigue la corruptibilidad en el todo. Y según esto, el hombre es naturalmente corruptible según la naturaleza de la materia dejada a sí misma, mas no según la naturaleza de la forma[607].

Si se lo examina atentamente, el texto que acabamos de trascribir es de una insondable profundidad. Efectivamente, todo lo que es corruptible lo es a causa de una inclinación de la materia no de la forma: es la materia la que lleva en sí misma una inclinación a la corrupción; la forma, en cambio, tiende a perpetuarse en el ser en cuanto puede. Téngase en cuenta que esto lo refiere Santo Tomás a todos los seres en cuya esencia entra la materia, es decir, a todo el mundo visible sujeto, como sabemos, al cambio, a la generación y a la corrupción. Ahora bien, en el contexto de este mundo visible aparece el hombre sujeto, también él, como los demás seres físicos a esa tensión entre la inclinación de la materia hacia la corrupción y la inclinación de la forma hacia la perpetuidad del ser y en el ser. Pero, como sabemos, la forma del hombre es el alma racional que por sí misma es una substancia espiritual que trasciende la materia y por ende es incorruptible e inmortal lo que le otorga una situación única en el mundo visible puesto que ninguna otra forma, excepto ella, es inmune a la corrupción. Esto lo mueve al Angélico a afirmar que de todas las creaturas del mundo físico es solamente el hombre a quien, en razón justamente de su forma, le es más natural la incorrupción; y esta natural incorrupción coexiste, sin embargo, con una corrupción que es también natural, en razón de la materia, al hombre.

¿A qué nos lleva todo esto? Aun cuando el tono y el acento de los textos tomistas carecen de dramatismo y de angustia, ¿puede, no obstante, pedirse una descripción más dramática de ese destino de muerte enfrentado en nosotros a un ansia de inmortalidad? Porque si por nuestra alma incorruptible hay en nosotros una inclinación a la perpetuidad en el ser pero, nuestra materia nos inclina a la muerte, ¿no hay aquí una profunda contradicción, algo así como una herida que no logra sanar? La filosofía contemporánea, fundamentalmente la que proviene del ámbito del existencialismo, ha proclamado, sobre todo con Heidegger, que el hombre es un ser para la muerte: más aún, se sabe y se conoce a sí mismo como un ser arrojado hacia la muerte y que ese conocimiento está marcado por la angustia[608]. Se ha de reconocer que en este punto, esta filosofía ha sabido dar con el

---

[607] *Summa Theologiae* II-IIae, q 85, a 6, *corpus.*
[608] *Cfr.* HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Madrid 2003, p. 285.

fenómeno de la muerte y se ha constituido en insobornable testigo de la radical angustia del hombre ante la muerte. La pregunta es si, a la par, ha sabido dar una respuesta a esa angustia o si, por el contrario, no ha ido más allá de su constatación tornándola, al mismo tiempo, en angustia inmanente clausurada en sí misma y cerrada a toda posibilidad de apertura.

2. *La muerte como ruptura de la comunión del alma con el cuerpo.*

Si, como vimos, le enfermedad puede definirse en lo más hondo y radical de su realidad como una conmoción en la comunión existencial del alma con el cuerpo, la muerte representa, siguiendo la misma línea de razonamiento, la ruptura de esa comunión; tal ruptura define la muerte en toda la intensidad de su dramática realidad. En efecto, suele decirse que en la muerte el alma se separa del cuerpo. Esta expresión es por completo correcta ya que en eso, precisamente, consiste la muerte en que el alma y el cuerpo se separan. Sin embargo, el concepto de "separación" por sí solo no alcanza para calibrar adecuadamente la realidad de la muerte. Como lo ha hecho notar con agudeza Josef Pieper:

> Si en la muerte se da, por consiguiente, una separación de cuerpo y alma, la significación de este fenómeno depende evidentemente, y no se podía esperar otra cosa, de cómo se haya entendido la forma de estar unidos antes, durante la vida, aquellos dos elementos que en la muerte se separan. Con otras palabras: la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal[609].

Es decir, el concepto de separación es siempre el mismo puesto que indica que algo que estaba unido ya no lo está. Pero la hondura y la intensidad de la separación sólo pueden medirse si se toman en cuenta cuáles eran los elementos unidos y que clase de unión los unía. En la muerte ocurre que los que se separan, el alma y el cuerpo, existen en una unidad substancial que, a la vez, es una unión natural ya que el alma está naturalmente ordenada al cuerpo y el cuerpo naturalmente ordenado al alma: es, reiteramos, una comunión en el ser y por el ser. En definitiva, más que de una separación se trata de una ruptura, palabra esta última que expresa con mayor precisión qué es lo que realmente ocurre en la muerte. El Diccionario de la Lengua Española define el término *ruptura* como la acción y el efecto de

---

[609] PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1970, p. 50.

romper; y *romper* es, “separar con más o menos violencia las partes de un todo, deshaciendo su unión”, “quebrar o hacer pedazos algo”, “gastar, destrozar”, “hacer una abertura en un cuerpo o causarla hiriéndolo”, expresiones todas ellas, como puede advertirse, de una incuestionable contundencia.

Ahora bien, por ser una ruptura la muerte en tanto es la muerte de un hombre significa la ruptura entre alma humana y el cuerpo humano. Este es un dato fundamental sobre el que también Pieper ha llamado particularmente la atención. Si desde el platonismo, que supone que entre el alma y el cuerpo del hombre, se da una unión accidental al modo de un marino con su nave, la muerte no es más que la llegada a puerto del marino que abandona su nave sin demasiado pesar; y si desde el monismo materialista la muerte no es otra cosa que la desaparición definitiva de un trozo de materia destinado a reabsorberse en el ciclo incesante de la materia cósmica, resulta evidente que para el uno y el otro la muerte carece de cualquier significación dramática. Pero para el realismo hilemórfico en el que nos hemos situado desde el principio, en la muerte no muere el cuerpo sólo ni tampoco muere el alma (que en tanto substancia espiritual es incorruptible) sino que muere el hombre en su totalidad de compuesto aun cuando, como sabemos, el alma sobreviva a la muerte. En otras palabras lo que queremos decir es esto: la experiencia de la muerte afecta a todo el hombre en su alma y en su cuerpo. Así lo entiende Pieper cuando escribe:

> Pero, ¿en qué consiste la muerte real y verdaderamente? Y ante todo, ¿quién es el que muere? La respuesta a esta última pregunta no puede ser más que ésta: es el hombre, todo el hombre compuesto de alma y cuerpo, quien experimenta en sí la muerte; el hombre completo es el que la sufre; él es el afectado y el interesado, en cuerpo y alma[610].

Ocurre que, contrariamente a lo que suponía el platonismo en cualquiera de sus expresiones, para Santo Tomás y los escolásticos en general, el alma no es el hombre[611]. El alma sola no es el hombre: esto lo afirma y reitera el Aquinate; el hombre es el compuesto substancial y personal de alma y cuerpo y cuando ese compuesto se corrompe es la persona

[610] *Ibidem*, p. 54.
[611] *Cfr*. *Summa Theologiae* I, q 75, a 4, *corpus*: “es manifiesto que el hombre no es sólo el alma sino alguien compuesto de alma y cuerpo”.

la que se corrompe ya que el alma separada, aun cuando sobreviva y permanezca en su ser, no es una persona[612]. De aquí la insistencia de Pieper:

> […] me propongo defender lo siguiente: primero, que en la muerte no muere, tomada la cosa con rigor, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo; y segundo, que el alma espiritual, afectada por el morir en un sentido verdaderamente propio y en su más hondo interior, habiendo estado esencialmente unida a él y permaneciendo con él en relación después de la muerte, se mantiene, a pesar de todo, íntegra en el ser y sobrevive. Esto supuesto, ha de hablarse en primer lugar sobre lo que la muerte supone para la totalidad de la existencia, aclarando que, con respecto a ella, es imposible que existan en el hombre zonas neutrales de su ser, que permanezcan ajenas al hecho de la muerte. Digámoslo, por consiguiente, de manera clara una vez más: "No puede decirse, por el hecho de que el alma siga viviendo, que el cuerpo muere mientras el hombre sigue en vida. Muere el hombre[613].

Decir que es el hombre quien muere y que es imposible que existan en él "zonas neutrales" respecto de la muerte es aproximarse de la manera más precisa posible a la realidad de la muerte. Esto explica la angustia que ella origina. La angustia es, por tanto, una reacción inevitable ante la certeza y, sobre todo, ante la proximidad de la muerte. Pero la angustia es una de las pasiones del alma próxima, en cierto modo, a la pasión de la tristeza[614]. En tanto pasión es, también, susceptible de someterse al orden de la razón y por lo mismo el hombre es capaz de elevarse del fondo pasional de la angustia a la alta región de la esperanza entendida no sólo en términos de una pasión del alma sino de una virtud teologal. Sucede que, en no pocas ocasiones, le toca al médico ser el privilegiado instrumento que ayude al paciente moribundo a realizar esa elevación; de este modo el médico se convierte en agente de la esperanza.

---

[612] El alma humana es parte de la esencia o de la especie humana; por consiguiente aunque separada del cuerpo permanece en su ser y conserva el ser por naturaleza unible al cuerpo, sin embargo no puede decirse de ella que sea persona puesto que no es ya una substancia individua o hipóstasis *(cfr. Summa Theologiae* I, q 29, a 1, ad 5).

[613] PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, *op. cit*., p. 55. El texto entrecomillado corresponde a VOLK, H., *Das christiliche Verständnis des Todes*, p. 26.

[614] *Cfr. Summa Theologiae*, I-IIae, q. 35, a 8, *corpus*. Santo Tomás emplea la palabra latina *anxietas* y su equivalente griego *achthos*. Para ambas existe una gama de significados: peso, carga, aflicción, opresión, todos ellos equiparables en cierta medida a la angustia (*angor*) que indica una sensación de estrechez, de angostura, de angostamiento. *Cfr.* CAPONNETTO, M, "Angustia existencial e inquietud cristiana", en Revista *Psychologica*, 3, 1979, pp. 57-78.

3. *El médico ante la muerte.*

Cerremos estas reflexiones sobre la enfermedad y la muerte considerando el papel del médico ante un paciente moribundo. Decimos “paciente moribundo” para enfatizar el hecho de que el médico en su quehacer cotidiano sólo enfrenta a la muerte concretizada o “encarnada” -si se nos permite la expresión- en el paciente moribundo que tiene ante sí. La realidad de la muerte se presenta al médico, antes que como una cuestión antropológica o filosófica, como una necesidad o indigencia que requieren de su ayuda. Por cierto que para que esa ayuda sea lo más eficaz posible, el médico necesita, a su vez, del conocimiento que pueda proveerle la antropología médica. Pero siempre, lo primero e inmediato, es ese enfrentarse a alguien que se muere.

¿Cómo enfrentarse a ese otro que se muere? Estamos ante un caso altamente específico de un *encuentro con otro* pero de un *otro* que se halla en el límite mismo de su existencia terrena. Como sabemos, en ciertos círculos del pensamiento contemporáneo se ha desarrollado una suerte de antropología centrada en el encuentro con el otro, una antropología de la *otredad* si es posible denominarla de ese modo. Nombres como Max Scheler, Martín Buber o José Ortega y Gasset se sitúan en la primera línea de esa antropología. En el campo médico le corresponde a Pedro Laín Entralgo el haber introducido este importante tema de la otredad en su conocida obra *Teoría y realidad del otro*.

En esta obra, tras una magistral síntesis histórica y filosófica del tema del otro, pone Laín como punto de partida de su propia reflexión el encuentro: es, en efecto, el encuentro lo que pone un hombre frente a otro, *el otro*. Tal encuentro reconoce, según Laín, tres momentos: la *percepción*, la *aceptación* y la *respuesta*. En el momento inicial, la percepción, hay una gradación que va desde un enfrentamiento conflictivo (el encuentro es, en cierto modo, un estar en contra de la vivencia original de unidad que es la autopercepción del yo) a la conciencia de que el otro es semejante a mí con lo que aparece el *nosotros*. Sobrevienen, entonces, dos reacciones posibles: o el rechazo (que vuelve al instante inicial de la percepción como enfrentamiento conflictivo) o la aceptación, es decir, que desde la vivencia de la unidad original el otro es aceptado, aceptación que se manifiesta en la respuesta. Hablamos aquí de una aceptación que se opera en el plano de la conciencia psicológica, es decir, superando el rechazo acepto que hay algo que no soy yo y, por ende,

acepto la existencia del otro a modo de respuesta. Pero falta todavía algo más: en tanto acepto al otro, éste puede presentarse ante mí de distintos modos: como *objeto*, como *persona*, como *prójimo*[615].

Ahora bien, de cara al tema que nos ocupa -el encuentro del médico con su paciente moribundo- nos interesa destacar este último aspecto, a saber, si el otro, el moribundo, es para mí un mero objeto o, por el contrario, es una persona o, más aún, un prójimo. Comencemos por examinar la primera de estas tres posibilidades: el otro es un objeto. Esta actitud de objetivación de la presencia de la muerte en el otro es, en cierto modo, inevitable para el médico; es la actitud primera y hasta diríamos espontánea y propia de quien por su profesión está llamado a objetivar situaciones que requieren de su interpretación y de su capacidad de responder operativamente. De acuerdo con Laín Entralgo ocho son las notas o rasgos con las que se presenta un objeto y, por ende, las notas o rasgos con las que se presenta ante mí el otro cuando lo percibo como objeto: la *abarcabilidad*, el *acabamiento*, la *patencia*, la *numerabilidad*, la *cuantificación*, la *distancia*, la *posibilidad*, la *indiferencia*. Estas notas no requieren demasiada explicitación; en efecto, va de suyo que todo objeto es abarcable, se presenta como algo acabado y a la vez patente, numerable, y cuantificable; es también algo distante al tiempo que posible y que, finalmente, es indiferente en el sentido de que el otro, por más vinculado que me esté, no pasa de serme indiferente toda vez que su ausencia o desaparición no son "irreparables"[616]. Por lo que concluye Laín Entralgo:

> Estas ocho notas descriptivas quedan muy elocuente y concisamente expresadas diciendo que el otro es siempre "él" y nunca "tú" para quien con su respuesta le objetiva. Poco importa que tal respuesta sea una mirada observadora o desdeñosa, una palabra interrogante o imperativa o un gesto distanciador. Cualquiera que sea su modo, la intención objetivadora hace del otro un ente abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificado, distante, probable e indiferente. En definitiva, le naturaliza[617].

---

[615] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Madrid, segunda edición, 1968, pp. 231-232.
[616] *Cfr. Ibidem*, pp. 232-235. Respecto de la indiferencia afirma Laín Entralgo: "Perder a un hombre que para nosotros es persona, deja en nuestra alma una cicatriz siempre sensible; con su muerte, ese hombre *se nos muere*. La pérdida de un hombre que para nosotros es mero objeto, podrá dolernos ocasionalmente, pero deja nuestra alma intacta; con su muerte, ese hombre *se muere*, muere por sí solo. El otro-objeto afecta a nuestras más personales posibilidades de un modo para nosotros gobernable, y esta es la razón por la cual llamé no-afectante al encuentro con él".
[617] *Idem*.

Esta respuesta que ve al otro como objeto no implica, necesariamente, algo negativo. De hecho, como adelantamos, la mirada médica tiende por su propia condición de médica a objetivar todos los fenómenos que se vinculan con su arte. En este sentido la muerte en cuanto es uno de los desenlaces probables de la enfermedad cae de modo directo bajo la observación del médico: la muerte tiene una causa, un mecanismo, una fisiopatología, una anatomía patológica cuyo interés médico apenas si necesita ser subrayado. Por otra parte, la muerte forma parte de la experiencia y de la formación técnico científica del médico: los médicos aprenden de la muerte que, en no pocos casos, constituye el tribunal supremo del diagnóstico[618]. Por contrapartida, la muerte es, además, para el médico la experiencia del fracaso y del límite al poder de su arte.

Dicho esto, se nos plantea si esta objetivación de la muerte como hecho médico es la única posibilidad de una mirada médica respecto de la muerte y, sobre todo, del paciente moribundo. Aquí es posible, a nuestro juicio, avanzar hacia las otras dos formas de respuestas posibles en el encuentro con el otro: el otro como persona, el otro como prójimo. Veamos, en primer término, qué significa que el otro sea para mí, persona. Aun cuando disentimos del ilustre maestro Laín Entralgo en lo que respecta a su concepción de la persona, hemos de suscribir, no obstante, sus palabras cuando afirma:

> Si el otro ha de ser para mí lo que él real y verdaderamente es -una persona-, ¿en qué habrá de consistir mi relación con él? ¿Qué habré de hacer yo respecto del otro para que su realidad no se me objetive y coagule? La primera respuesta es inmediata: me relacionaré con el otro como persona -me será el otro persona- cuando yo participe de algún modo en aquello que como persona le constituye; por tanto, en su intimidad personal, en su libre, inventiva, ejecutiva y apropiadora intimidad. El otro tiene que ser para mí, y no solo en sí y por sí mismo, un "yo" íntimo y personal; o lo que es igual, un "tú"[619].

De este texto tomamos la idea de que en la mirada del otro como persona lo que se da es ese participar en algún modo de lo que el otro es en tanto persona. La persona, como vimos, es en sí misma, en su radical realidad metafísica, incomunicable y, por consiguiente, de lo que no me es posible participar es, precisamente, de su ser personal que es aquello

[618] En el Anfiteatro de Anatomía de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, hace años, lucía esta inscripción latina: *In mortis silentio veritatem inquiere* (En el silencio de la muerte indaga la verdad).

[619] LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro, op. cit*., pp. 273-274.

que la constituye como persona. De lo que sí es posible hacerse partícipe (y esto por vía de la relación interpersonal que no es constitutiva de la persona sino que la presupone ya constituida) es de su condición de un "tú", y de un "tú" en el extremo límite de su existencia que es la muerte; pero de ese "tú" sólo puedo participar en la medida que el vínculo relacional cambie radicalmente de carácter: ya no se trata de un vínculo objetivo que hace del otro mero objeto sino, de alguna manera, de un vínculo que podríamos llamar empático o, más específicamente, compasivo o co-afectivo, vínculo que me permite una suerte de convivencia o de coparticipación con el otro en su situación de enfermedad y muerte.

La cuestión que puede salirnos al paso es si este tipo de vínculo corresponde propiamente al médico en tanto médico o sólo en tanto persona. La respuesta a este planteo dependerá de qué entendamos por acción médica. Sin perjuicio de lo que abordaremos en el capítulo que sigue, adelantemos ahora que una concepción de la relación médico paciente que no vaya más allá del presupuesto estrictamente médico, es decir, que se reduzca exclusivamente a la realización de un correcto diagnóstico y a la consiguiente instauración de una adecuada terapéutica, estará dejando de lado los aspectos más ricos y prometedores de aquella relación. Nos referimos a los aspectos afectivos y éticos que como tales no son extrínsecos o accidentales sino, por el contrario, constitutivos de la relación médico paciente, relación ésta que hemos preferido calificar como "encuentro médico paciente" precisamente para dejar asentado que se trata de un encuentro en el que se nos da la existencia y la presencia de *otro* que puede, y debe, pasar de la categoría de objeto a la de un "tú" personal[620]. Es merced a este paso que la acción médica alcanza la plenitud de su realización como tendremos ocasión de ver más adelante.

Tomemos en consideración, finalmente, el tercer modo en que es posible responder a la existencia del otro en el marco del encuentro: el otro como prójimo. Se trata, sin duda, del modo más alto en el que es posible afirmar el ser y la presencia del otro en el encuentro. No deja de ser más que ilustrativo el hecho de que Laín Entralgo comience a tratar de la

---

[620] La relación médico paciente, como sostiene el mismo Laín Entralgo, corresponde a una forma específica de amistad, la amistad médica (*filía iatriké*) enraizada en el corazón de la gran tradición hipocrática. En esta forma peculiar de amistad se destaca la igualdad de los términos que la conforman, el médico y el paciente, igualdad fundada en la condición de persona de uno y otro, El médico sólo tiene una cierta y relativa preeminencia funcional respecto del paciente en cuanto es quien posee el conocimiento propio del arte; pero esta preeminencia no va en absoluto en desmedro de la igualdad que es el presupuesto básico de toda amistad *(Cfr.* CAPONNETTO, M., *El hombre y la Medicina*, *op. cit*., p. 147 y siguientes).

projimidad apelando a la parábola evangélica del Buen Samaritano (*Lucas* 10, 25-37) en la que se narra lo que califica como "el encuentro ejemplar". Aparecen, ahora, dos elementos absolutamente nuevos respecto de todo lo que pueda decirse sobre el encuentro; estos elementos son la *caridad*, la virtud teologal por excelencia, y la *misericordia* que es uno de sus frutos[621].

La caridad es la cima del amor. Santo Tomás la define como aquella virtud por la que se ama a Dios y al prójimo como a uno mismo en cuanto ese prójimo es capaz de alcanzar el mayor y supremo bien del hombre que es la bienaventuranza; por eso a la caridad repugna todo aquello que impida alcanzar ese bien supremo y último. La caridad no es sólo virtud: es la más alta y principal de las virtudes[622]. No hay nada fuera del Cristianismo que se corresponda con la caridad: sólo es posible hallar algún vestigio en el pensamiento pre cristiano de esta radical novedad cristiana que transforma *a radice* cualquier idea del amor que pueda tenerse. Quizás la amistad aristotélica se le aproxime, pero de muy lejos por la simple razón de que la caridad sobrepuja a la amistad: ésta, como dijimos, requiere una igualdad de los términos, pero la caridad no requiere de esa igualdad porque ella, en virtud de la acción elevadora del amor, todo lo iguala.

En cuanto a la misericordia, en cambio, encontramos en el mundo precristiano una noción bastante exacta de ella. Aristóteles, según ya vimos, la define como "un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo[623]". San Agustín habla de ella como "una cierta compasión en nuestro corazón de la miseria ajena que, por regla general, nos compele a socorrer, si podemos"[624]. Para Santo Tomás, que inserta la misericordia en el orden de la caridad, "entre todas las virtudes referidas al prójimo la más alta es la misericordia como también su acto es el más elevado ya que suplir la carencia del otro, en cuanto tal, es lo propio del que es superior y mejor"[625].

Basten estas breves referencias para entender que si en ese "encuentro ejemplar" en el que el otro es percibido como un prójimo juegan un papel central la caridad y la

[621] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, *op. cit*., pp. 19 y siguientes; 311 y siguientes.
[622] *Cfr. Quaestiones disputatae de virtutibus*, q 2, a 2, *corpus* (*in fine*).
[623] *Retórica* II, 8, 1385 b, 13-15.
[624] *De Civitate Dei* IX, c. 5.
[625] *Summa Theologiae* II-IIae, q 30, a 4, *corpus.*

misericordia, entonces será preciso admitir que en esta relación de "projimidad" hay algo que sobrepuja lo meramente natural. De acuerdo con von Gebsattel es propio del médico lo que puede denominarse el hábito natural de la ayuda y que procede de una voluntad de ayuda presente en los hombres aún antes del Cristianismo[626]. Pero aquí se debe precisar si basta esa sola voluntad natural de la ayuda, hecha hábito en el caso del médico, para asumir al otro -el otro enfermo y moribundo- como prójimo. En cierto modo basta pero en no menor medida resulta insuficiente.

Volvamos a la parábola del samaritano. El doctor de la Ley que interroga a Jesús *¿quién es mi prójimo?* no ignoraba aquel mandamiento que ordenaba amar al prójimo como a uno mismo; de hecho, responde correctamente a la pregunta del Maestro cuando éste, a su vez, lo interroga: *¿qué está escrito en la Ley, cómo lees en ella?* Va de suyo, por tanto, que en el marco de la cultura judía de aquel tiempo había una idea del prójimo pues de lo contrario aquel mandamiento hubiere carecido de sentido. Podemos dar por seguro que un buen judío de la época de Jesús, fiel observante de la Ley, amaba a su prójimo. Sin embargo, el doctor de la Ley (queriendo justificarse a sí mismo dice el texto evangélico) insististe todavía e inquiere: *¿quién es mi prójimo?* La narración evangélica no da lugar a que pensemos que la pregunta del doctor de la Ley obedeciera a un sincero y humilde afán de búsqueda de la verdad; antes bien, aparece como un soberbio cuya intención es "enredar" al Maestro, tenderle una trampa. Es que aquel doctor de la Ley representa en el contexto de la narración evangélica una concepción del prójimo radicalmente diversa de la que Jesús va a enseñar y a instituir a partir de la parábola.

En la concepción del prójimo previa a la enseñanza de Cristo, sea lo que ella fuere, no cabía ni de lejos la idea de que entre un judío malherido y un samaritano (un extraño, un enemigo) fuese posible admitir una relación de projimidad. Y sin embargo, esta es la auténtica novedad, disruptiva como toda novedad, que trae la parábola: *¿quién actuó como prójimo?*, pregunta Jesús. El doctor de la Ley se ve obligado a reconocer lo que no estaba, en absoluto, ni en la intención de su pregunta ni en sitio alguno de su mente: el que se apiadó del necesitado, el que obró con misericordia más allá de todo límite humano, ese es el prójimo. Hay aquí, por tanto, una "lógica" nueva que sobrepuja la lógica meramente

[626] *Cfr*. VON GEBSATTEL, V.E., *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*. Madrid 1966, p. 76.

humana. En definitiva, volviendo a nuestro tema, lo que intentamos decir es que un hábito natural de ayuda hace al médico capaz de asumir la projimidad del otro como enfermo y moribundo; pero la plenitud de esa projimidad no se dará sino en el marco de la virtud de la caridad y de su fruto, la misericordia.

Pero, independientemente de la perspectiva en que nos situemos, ¿cuál ha de ser la actitud que ha de asumir el médico frente al *otro* enfermo y moribundo? Esa actitud no es otra que la esperanza, la de dar esperanza. Tal como sostiene López Ibor: "La metafísica de la angustia nos conduce a la metafísica de la esperanza. Si enfermamos es por algo y para algo; que la esperanza de ese 'para' nos justifique siempre en la enfermedad y en su límite"[627]. Lo cierto es que no sólo enfermamos "para algo"; también morimos "para algo"; y es este "para" lo que, en definitiva, colma de sentido la enfermedad y la muerte y permite actuar a la esperanza.

Laín Entralgo ha sostenido la existencia en el ser humano de una "constitutiva necesidad de esperar"[628]; lo que lo ha llevado a definir la esperanza como "un hábito de la segunda naturaleza del hombre por obra del cual éste confía de modo, más o menos firme, en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital"[629]. En esta misma línea ha sostenido también que el enfermo es "un hombre al que su cuerpo impide esperar con normalidad" y, consecuentemente, le corresponde al médico ser "un dispensador de esperanza"[630].

Si tomamos la esperanza en su sentido de *passio animae*, esto es, como movimiento del apetito sensitivo irascible consistente en una tensión del ánimo que procura un bien arduo, difícil, futuro pero posible, no resulta difícil admitir que la enfermedad puede interferir e, incluso, quebrar esa tensión del ánimo con la inevitable caída en la desesperanza. La desesperanza ante la enfermedad, la desesperanza ante la muerte. Pero si hablamos de un hábito de la esperanza entonces ya hemos superado el plano de la pasión (siempre ligado a las pulsiones y dinamismos de nuestra esfera no racional) para elevarnos a la virtud de la esperanza. Entonces, sí, aquella confianza en la plena realización de las posibilidades de ser que pide y brinda nuestra espera vital, amplía su horizonte hasta límites

---

[627] LÓPEZ IBOR, J.J., *La angustia vital*, Madrid 1969, p. 102.
[628] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, *op. cit.*, p. 339.
[629] LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Madrid 1984, p. 572.
[630] LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978, p. 7.

insospechados. En efecto, un médico, podrá hallar siempre, o al menos con frecuencia, un modo de dispensar esperanza a un enfermo sea cual fuere la gravedad de su enfermedad, sosteniéndolo en el derrumbe de la esperanza que acompaña al derrumbe propio de la patología. Pero, ¿qué esperanza es posible dispensar frente al límite irrecusable de la muerte? ¿Acaso, no clausura la muerte toda posibilidad de espera vital? ¿Desde dónde y cómo le será posible al médico dispensar esperanza cuando toda posibilidad de realización vital -entendida en términos intramundanos-está a punto de cerrarse definitivamente. Pues bien, este el límite exacto en que la esperanza pasión puede y debe elevarse a la esperanza virtud.

En este punto se abren dos posibilidades. Si se piensa que la clausura de la "espera vital" es definitiva, siempre será posible poner frente al moribundo la idea de que esa vida y su espera, que están a punto de terminar, no han sido ni una vida ni una espera vanas porque en ellas reside un sentido plenamente realizado. La otra posibilidad es, con todo, la más plena y consiste en aceptar que la realización definitiva de las posibilidades de nuestra espera vital no se consuma ni acaba en la condición de *homo viator* sino que halla su plena consumación en aquello que los teólogos llaman *status comprehensoris.* Como escribe Pieper:

> Los conceptos *status viatoris* y *status comprehensoris* caracterizan de forma absoluta los modos de ser primarios de toda criatura, ante todo los del hombre […] Es casi imposible una afirmación que cale más profundamente en la zona más íntima de la existencia creada que la de que el hombre hasta su muerte está *in statu viatoris*, en el estado de un ser en camino […] Quien intenta, pues, concebir la temporalidad, sin restricción alguna, como la nota esencial absolutamente necesaria de la existencia humana, no solamente no ve el 'allende' del tiempo, sino tampoco el sentido de la existencia misma intratemporal[631].

La muerte es, por tanto, un límite entre los dos modos primarios de la existencia humana. El médico, testigo privilegiado de ese límite, está llamado a dispensar esperanza precisamente allí donde una mirada dirigida al fondo de la condición humana es capaz de ver que la vida no termina sino se muda.

---

[631] PIEPER, J., *Sobre la esperanza*. Madrid, tercera edición, 1961, pp. 22, 23 y 27.

Capítulo IX

El arte de la medicina

I. Introducción

"El acontecimiento más trascendente en la historia universal de la medicina fue, sin duda, el nacimiento de esta disciplina como un 'saber técnico' (*tékhne iatriké* o *ars medica*). Esta conquista prometeica del saber humano se debe a Hipócrates"[632]. En efecto, desde los más antiguos escritos hipocráticos que han llegado hasta nosotros, la medicina se ha reivindicado a sí misma como un arte (*tekhné*) en el sentido más estricto del término. Así, por ejemplo, en *Sobre la ciencia médica* (*Perí tékhnes*), un texto de franco tono polémico, el autor la emprende contra aquellos que han hecho del difamar las artes su arte propia y niegan que la medicina sea un arte capaz de curar enfermedades aduciendo que muchos enfermos no se han curado pese a las prescripciones médicas y otros, los considerados incurables, fueron directamente dejados de lado por los médicos. Con argumentos varios el autor va refutando a los detractores de la medicina; así, a quienes afirman que muchos enfermos se han curado por casualidad o suerte (*tyche*) y no por el arte (*tékhne*), les responde no sin cierta cuota de ironía:

> Yo no voy a privar, yo no, a la suerte de ninguna influencia, pero creo que en aquellas enfermedades que son mal tratadas las más de las veces se presenta la mala suerte, mientras que las bien tratadas consiguen buena suerte. Además, ¿cómo es posible a quienes han recobrado la salud achacarlo a alguna otra causa sino a la ciencia médica, si utilizándola y sirviéndose de ella se han curado? Pues no quisieron contemplar el mero rostro de la fortuna, y por ello se entregaron a sí mismos a la ciencia, de forma que están liberados de una dependencia de la suerte, pero no, sin embargo, de una dependencia de la

---

632 ALBY, J.C., "La concepción antropológica de la medicina hipocrática", en *Enfoques* 2004, XVI (1) pp. 5-29. Aun cuando cierta crítica revisionista ha intentado "desmitificar" la figura de Hipócrates negándole la importancia y trascendencia histórica que se le atribuye (crítica no exenta, justo es reconocerlo, en algunos casos, de atendibles razones) coincidimos con este juicio porque más allá de la figura de Hipócrates lo cierto es que lo que ha llegado hasta nosotros como medicina hipocrática constituye, sin lugar a dudad, una auténtica hazaña.

> ciencia. Y con esta medida se entregaron y confiaron en ella, y de tal modo admitieron su realidad y reconocieron su eficacia al ver realizado su efecto[633].

En esta respuesta, claramente reivindicatoria de la medicina, ésta aparece como un arte que no sólo puede exhibir éxitos no atribuibles a la buena suerte o al azar sino, además, como arte que da cuenta de sus fundamentos teóricos y prácticos. La medicina es un arte, una *tékhne*, antes que una ciencia (*epistheme*); y en tanto arte se concibe como un saber empírico, fundado en la experiencia (sin negar, desde luego, la necesidad de un saber teorético previo a la acción del arte) y que se revalida constantemente a través de su eficacia terapéutica y del valor de sus experimentos y comprobaciones.

En el mismo texto, así como se reconoce la eficacia de los tratamientos prescriptos, se admite, también, la existencia de límites impuestos por la propia naturaleza del enfermo: hay un contraste entre el poder del arte y el de la naturaleza ya que esta última tiene sus limitaciones bien marcadas y fijas. De allí que el autor de texto afirme con convicción:

> Si alguno reclama a la ciencia lo que ni puede la ciencia, o a la naturaleza lo que la naturaleza no produce naturalmente, desconoce que su ignorancia es más afín a la locura que a la incultura. Pues para aquello que podemos dominar por medio de recursos naturales o por instrumentos de la ciencia, en eso nos es posible ser profesionales, pero en lo demás no es posible[634].

Finalmente se afirma en este texto el carácter racional del arte de la medicina. En efecto, hay dolencias que se manifiestan de manera visible frente a las cuales la medicina está bien provista. Sin embargo, de cara a otras afecciones menos manifiestas o directamente ocultas, no puede el arte dejar de estar también adecuadamente provista: "las enfermedades que escapan al examen de los ojos quedan sometidas al examen de la inteligencia", sostiene taxativamente nuestro autor. Se trata, por tanto, de un saber empírico que parte de la observación minuciosa del enfermo de quien recoge tanto sus relatos orales cuanto los signos directamente observables pero que somete todo este conjunto de datos a la interpretación (*hermeneía*) y al juicio de la razón.

[633] *Sobre la ciencia médica (Perí tékhnes)*, c. 4, citamos según la versión española de GARCÍA GUAL, C., en HIPÓCRATES, *Juramento Hipocrático, Tratados Médicos*, Barcelona 1995, pp. 23, 24.

[634] *Sobre la ciencia médica…*, *op. cit.*, c 8, pp. 27-28. Este reconocimiento de los límites impuestos por la naturaleza lleva al autor del texto a justificar que la medicina no se haga cargo de tratar a los que están de tal modo dominados por la enfermedad que resultan incurables.

A pesar de los siglos, estas afirmaciones del lejanísimo texto hipocrático que hemos citado (y de varios otros que van más o menos en la misma dirección) la medicina no ha cambiado la visión de sí misma. Hoy, como en los orígenes, seguimos pensando que la medicina es un saber técnico orientado a erradicar las enfermedades y a restituir la salud, que su fundamento es eminentemente empírico más no por ello resulta ajeno a un saber racional. En nuestro lenguaje actual no tenemos inconveniente en admitir que la medicina es un arte sostenido en un conjunto de ciencias; y aun cuando en el decurso de los siglos haya, en ocasiones, predominado una visión más "artística" que "científica" y, en otras ocasiones, al revés, lo "científico" haya predominado sobre lo meramente "artístico", el hecho es que la medicina pertenece, de pleno, al territorio de lo que los antiguos llamaron *ars* o *tekhné* y nosotros conocemos como saber tecnocientífico. En consecuencia, una reflexión sobre la naturaleza de la medicina como saber técnico y científico ha de comenzar indagando acerca de la naturaleza del arte o técnica.

II. La técnica en la tradición filosófica del realismo

La consideración de la técnica en general y de la técnica médica en particular ocupa un lugar destacado en la tradición filosófica del realismo. En buena medida, en el marco de esta tradición, la medicina fue adoptada (junto con la enseñanza) como arte modélica por lo que puede afirmarse que el desarrollo de la noción de *tekhné* o *ars* corre paralelo al desarrollo de la misma noción de arte médica. Comencemos, por tanto, por indagar qué concepto de *tekhné* puede deducirse a partir de los escritos hipocráticos y cual fue, en general, la idea que los griegos tuvieron acerca de la técnica desde los primeros filósofos hasta culminar en Aristóteles. A continuación, examinaremos qué pensaron acerca de la técnica los escolásticos medievales, especialmente Tomás de Aquino; con esto intentaremos sintetizar lo que hemos denominado el paradigma clásico de la técnica a fin de poder establecer su contraste con el paradigma moderno de la técnica particularmente en lo que se refiere al fenómeno actual de la tecnociencia.

1. *La medicina como tekhné en los primeros filósofos y en los autores hipocráticos*.

Existe un consenso prácticamente unánime entre los historiadores en afirmar que con el término *tekhné*, utilizado desde los tiempos homéricos, se designaban las actividades de

carácter práctico instrumental. *Tekhné* aludía tanto al arte manual como al oficio o la industria. Esta *tekhné* y quienes la ejercían disfrutaban, desde antes del siglo V a. C. de un gran prestigio y de una creciente importancia social. De este modo las diversas *tekhnai* comienzan a ser objeto de una reflexión filosófica, reflexión esta que, posteriormente, de la mano de los filósofos presocráticos, irá cobrando mayor madurez y hondura. Así surgirán temas como las relaciones entre la *tekhné* y la *physis*, la pertenencia de las *tekhna*i a la naturaleza humana, su origen, sus relaciones con la ciencia (*epistheme*) y varias cuestiones más. De acuerdo con Laín Entralgo:

> A comienzos del siglo V, una *tékhnē* no es sólo saber practicar con mayor o menor habilidad un determinado oficio, sino una exigencia esencial de la naturaleza del hombre -por tanto, algo en cierto modo divino- y un doble problema intelectual: el de conocer cómo ella se relaciona con el recién nacido saber filosófico acerca del Universo, con la *physiología*, y el de averiguar cómo la inteligencia humana puede pasar de un saber meramente empírico y rutinario (*empeiria*) a otro saber que en verdad merezca el adjetivo de "técnico" (*tékhnē* en sentido estricto). Tal es la situación profesional e intelectual en que vive el *tekhnítēs* o artesano de la medicina a fines del siglo VI y comienzos del V[635].

Podemos decir, en síntesis, que para un griego de fines del siglo VI o principios del V, una *tekhné* era un conocimiento práctico operativo, más vinculado a la acción que a la teoría aunque sustentado en un conocimiento teórico (se trataba, en definitiva, de un modo de racionalidad) con un objetivo bien determinado, dotado de sus reglas propias y con un conocimiento de la naturaleza del objeto sobre el que operaba. En los escritos hipocráticos aparecen estos caracteres, en ocasiones referidos a la *tekhné* en general, aunque siempre con referencia a la medicina, la *tekhné iatriké*.

Estos escritos son muy importantes; fueron redactados por diversos autores (aunque todos figuran bajo la autoría de Hipócrates) y pertenecen a una época de la cultura griega que se caracterizó por el apogeo de la ilustración y el racionalismo. De acuerdo con Carlos García Gual, estos textos tienen un patrimonio tradicional formado por un conjunto de observaciones y de experiencias adquiridas en la práctica personal y en la enseñanza de sus maestros[636]. No obstante, es posible advertir en ellos netas influencias filosóficas lo que demuestra que ni la técnica en general ni la medicina en particular se concibieron como

---

[635] LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit*., pp. 28-29.
[636] *Cfr.* GARCÍA GUAL, C., *Introducción General*, *Tratados Hipocráticos*, Madrid 1983, p. 43.

mera actividad operativa sino como una forma de racionalidad, la racionalidad técnica, la que ocupa un lugar definido dentro del ámbito general de la razón. Así escribe García Gual:

> En el *Corpus Hippocraticum* hay huellas de diversas teorías filosóficas, pero hay también un empeño por destacar la autonomía del saber médico respecto de esas teorías generales. En este punto se inserta, creemos, el empeño hipocrático de fundamentar la medicina como saber, como *tekhné* ejemplar, en una cosmovisión racional de las últimas causas del acontecer humano; pero, a la vez, en una serie de prescripciones para la actuación del médico con una bien definida finalidad: la de velar por el mantenimiento de la salud y la de alejar las dolencias del cuerpo[637].

No puede negarse el valor que esas teorías filosóficas, especialmente la filosofía de la naturaleza jónica a la que más tarde se sumaron otras influencias incluida la de Aristóteles, en la configuración de la *tekhné iatriké*. La proclamada independencia respecto de la filosofía responde, a nuestro juicio, a dos posturas en cierto modo opuestas. Es innegable, en primer lugar, que en algunos escritos aparece una manifiesta oposición a la filosofía no exenta de cierto desprecio hacia ella. Es conocido el pasaje de *La medicina antigua*:

> Dicen algunos médicos y sabios que no sería posible saber medicina sin saber qué es el hombre; que, por el contrario, eso es algo que debe aprender el que quiera curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la filosofía, como es el caso de Empédocles y otros que en sus tratados Sobre la naturaleza han descrito desde el origen qué es el hombre, cómo llegó a existir y de qué fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y médicos han dicho y escrito sobre la naturaleza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la literatura; y creo, además, que sólo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto sobre la naturaleza[638].

No puede pedirse una actitud más antifilosófica acompañada de una buena cuota de soberbia científica al pretender que la medicina se basta a sí misma para conocer la naturaleza. Sin embargo, como sostiene Jaeger, esta postura marcadamente antifilosófica no oscurece el hecho, históricamente innegable, de que la medicina nunca hubiera alcanzado el rango de una auténtica *tekhné* sin los aportes de los primeros filósofos jónicos cuyas

---

[637] *Ibidem*, p. 48.
[638] *La medicina antigua* (*Peri archaíes ietrikés*), c. 20; citamos según la versión española de *María Dolores Lara Nava*, en HIPÓCRATES, *Juramento Hipocrático. Tratados médicos*, *op. cit.*, pp. 62-63.

indagaciones acerca de la naturaleza permitieron hallar una explicación natural de todos los fenómenos y descubrir en la relación de causa a efecto un orden general y necesario[639].

La segunda postura en cuanto a la independencia de la medicina respecto de la filosofía que podemos hallar en los escritos hipocráticos obedece, más bien, a una correcta demarcación de campos epistémicos aun cuando dicha demarcación no aparezca todavía debidamente fundada. Muy otra, en efecto, es la posición del autor de *Sobre la decencia*:

> Es bueno el razonamiento surgido de la enseñanza de lo real, ya que todo lo que se hace según el arte ha sido incorporado a él por medio del razonamiento; pero lo que se dice según el arte, sin que esté realizado, es indicio de un método carente de ciencia. En efecto, mantener una opinión sin llevarla a la práctica es señal de ignorancia y falta de ciencia, pues una opinión, y especialmente en medicina implica una acusación para los que la mantienen, pero acarrea la perdición para los que se sirven de ella. Y si, seducidos por sus teorías, creen conocer la práctica que procede sólo de un aprendizaje, ésta les pone en evidencia, al igual que el oro falso sometido a la prueba del fuego […] Por lo tanto, recogiendo cada uno de los puntos anteriormente dichos, hay que conducir la sabiduría a la medicina y la medicina a la sabiduría. Pues el médico filósofo es semejante a un dios, ya que no hay mucha diferencia entre ambas cosas[640].

Estas contradicciones en el mismo *Corpus Hippocraticum* no sólo se explican por la diversidad de autores y aún de contextos históricos (los escritos hipocráticos, en efecto, abarcan un extenso período de varios siglos[641]), sino fundamentalmente, a nuestro juicio, por el hecho de que la ubicación de la técnica en el concierto de los conocimientos y de las acciones del hombre y la configuración de su verdadero estatuto epistémico fueron el fruto

---

[639] *Cfr.* JAEGER, W., *Paideia*, Libro IV, *op. cit*., p. 7.

[640] *Sobre la decencia* (*Perí euschemosynés*), c. 4 y 5; citamos según la versión española de MARÍA DOLORES LARA NAVA, en *Tratados Hipocráticos*, *op. cit*., pp. 200 y 202. En otro texto, *Ley* (*Nómos*), el autor afirma: "Debe, pues, aquel que vaya a aplicarse a un conocimiento auténtico del arte de la medicina estar en posesión de lo siguiente: capacidad natural, enseñanza, lugar adecuado, instrucción desde la infancia, aplicación y tiempo (*Tratados hipocráticos*, *op. cit*., p. 93).

[641] Respecto de la diversidad cronológica de los escritos hipocráticos hay distintas opiniones. Laín Entralgo considera que estos escritos se distribuyen de acuerdo a cuatro tiempos: uno arcaico o inicial (en torno al año 500 a. C.), otro fundacional (segunda mitad del siglo V y primeros lustros del IV), un tercero de autoafirmación reflexiva y crítica (siglo IV) y el último o de clausura (escritos posteriores al siglo IV). Esta distribución que apunta no sólo a la datación cronológica sino, también, a mostrar una suerte de evolución interna del *Corpus Hippocraticum* respecto de su contenido nos parece acertada y ella avala la idea de una evolución en la concepción de la técnica (*Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit.,* pp. 392, 393).

de un largo proceso de maduración que no culminará sino en Aristóteles y en la posterior recepción del Estagirita por parte de los medievales, como veremos enseguida.

A modo de conclusión podemos afirmar que en los inicios de la reflexión filosófica griega y en el paralelo inicio de la constitución de la medicina como un saber científico racional, la técnica aparece como una actividad operativa del hombre, pero dotada de *logos*, esto es, de racionalidad, y fundada en un conocimiento profundo de la naturaleza de aquello que constituye el sujeto de su operatividad. No se trata, en efecto, de un mero hacer sino de un hacer guiado por la razón e inclinado sobre la naturaleza. En cuanto a la medicina ella se muestra no sólo como una técnica más en el conjunto de las *tekhnai* sino como una *tekhné* ejemplar y modélica, un saber práctico, operativo, racional y respetuoso de la naturaleza tanto la universal como la particular del enfermo, con una clara finalidad terapéutica. Tal como lo afirma Laín Entralgo, el nervio mismo de la concepción hipocrática de la *tekhné iatriké* o *ars medica* es la relación entre el saber científico y la actividad terapéutica, entre el *logos* y el *érgon*[642].

2. *La tekhné en los escritos platónicos*: *el bien como fin de la acción técnica.*

En los escritos platónicos abundan las alusiones a la *tekhné* y a la *tekhné iatriké* en particular. Estas alusiones están presentes a lo largo de los textos pertenecientes a todas las etapas de la obra de Platón. Si bien estas alusiones son casi siempre marginales, están hechas en el contexto de otros temas y no constituyen un tratado propiamente dicho sobre la técnica, no obstante permiten conocer con exactitud cuál era el pensamiento de Platón sobre la técnica y, lo más importante, si la reflexión platónica continúa y aún profundiza lo ya sostenido por los filósofos presocráticos.

En realidad, cada vez que Platón alude a la técnica lo hace por vía de comparación respecto del tema central al que está abocado. Es precisamente en estas alusiones donde es posible advertir que Platón toma, en líneas generales, la noción de técnica ya presente en los primeros filósofos, a saber, que se trata de un modo particular de conocimiento puesto que consiste en un conocimiento ordenado esencialmente a la producción de algo, a la acción. A su vez, cada una de las artes o técnicas opera sobre un determinado sujeto y está destinada a producir un determinado efecto:

[642] *Cfr.* LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, *op. cit.*, p.96.

- ¿Y no es la medicina, le dije, un saber de la salud?
- Sí que lo es.
- Pues bien, le dije, si tú me preguntases: ¿siendo la medicina un saber de la salud, en qué consiste su utilidad para nosotros y qué es lo que produce?, te respondería que algo de no poca monta: la salud, y me concederás que ésta es una excelente producción.
- Te lo concedo.
- Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas[643].

Es conocido el pasaje de *Fedro* en el que Sócrates le refiere a su interlocutor el mito del origen de las artes: en la ciudad egipcia de Náucratis habitaba el dios Theuth quien fue el primero en descubrir el número, el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego de dados y, sobre todo, las letras; será este Theuth el encargado de mostrar a Thamus, rey de todo Egipto, todas y cada una de las artes diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero el rey preguntó al dios cuál era la utilidad que cada una de ellas tenía; entonces, a medida que la divinidad se las iba exponiendo minuciosamente, Thamus las aprobaba o desaprobaba. “Muchas -concluye Sócrates- según se cuenta, son las opiniones que a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas”[644].

El mito que acabamos de narrar apunta, sobre todo, al arte de la escritura que es presentada por la divinidad como un “fármaco de la memoria” y que, empero, es desaprobada por el rey Thamus con términos singularmente admonitorios:

> ¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque

[643] *Cármides*, 165, c-d. Citamos según la versión española de la Colección Biblioteca Clásica Gredos, 37, PLATÓN, *Diálogos*, I, Madrid 1985.
[644] *Fedro*, 274, c-e.

habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad[645].

Más allá de cualquier consideración acerca de la utilidad de la escritura, el mito revela una verdad fundamental: no siempre la técnica va de la mano ni de lo conveniente, ni de la verdad ni, menos aún, de la sabiduría. Aquí aparece con toda claridad que la técnica no comunica necesariamente con el bien o lo conveniente: ella requiere de un juicio reflexivo respecto de su utilidad y del bien que puede acarrear o del mal y perjuicio que de ella pueden derivarse. Es evidente que en Platón, la técnica adquiere, por así decirlo, una dimensión ética y aún sapiencial. Esta dimensión se acentúa aún más en un pasaje de la *República*. Sócrates debate con su interlocutor, Trasímaco, acerca del arte de gobernar: si el que gobierna lo hace para su propia conveniencia o en favor del más fuerte. Trasímaco es escéptico al respecto y da por hecho que nadie gobierna en vista a la conveniencia de los gobernados: lo justo, sostiene, es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo[646].

Sócrates apela, entonces, a una comparación con las otras artes, en especial el de la medicina. Es evidente, y Trasímaco se ve forzado a admitirlo que ningún arte mira a la conveniencia del artesano sino, antes bien, a la conveniencia de aquello de lo cual es arte:

- Ahora bien, Trasímaco, las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes.
En esto también nos pusimos de acuerdo, bien que con bastante fastidio por parte de Trasímaco.
- Ningún conocimiento artesanal examina ni dispone lo que conviene al más fuerte sino lo que conviene al más débil, al gobernado por aquél.
Trasímaco también terminó por reconocer esto, no sin antes intentar disputar la cuestión. Y cuando lo reconoció, dije:
- ¿Acaso algún médico, en la medida en que es médico, examina y dispone lo que conviene al médico, no al enfermo? Hemos quedado de acuerdo, en efecto, en que el médico, en sentido estricto, es un gobernante de cuerpos y no un mercader. ¿No lo hemos acordado?
Trasímaco asintió.
- Y el piloto, en sentido estricto, es gobernante de marineros, y no un marinero.

---

645 *Fedro*, 274 e- 275 a b.
646 *Cfr*. *República* I, 342 c. Citamos según la versión española de Eggers Lan, C., PLATÓN, *Diálogos* IV, Biblioteca Clásica Gredos 094, Madrid 1988.

> También aquí estuvo de acuerdo.
> - Pero tal piloto-gobernante atenderá y dispondrá lo que conviene no al piloto, sino al marinero-gobernado. Lo admitió a duras penas.
> - Entonces, Trasímaco, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la vista en éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace[647].

La visión platónica del arte no descuida, pues, este elemento que es técnico pero, a la vez, fundamentalmente ético: el verdadero artista, el técnico, no mira a otra cosa que al bien de aquello respecto de lo cual actúa y opera, esto es, su sujeto propio.

3. *La noción aristotélica de la técnica. El arte como virtud intelectual e imitación de la naturaleza.*

Dos son, a nuestro juicio, las notas centrales de la teoría aristotélica de la técnica: una, su ubicación en el contexto de las llamadas virtudes intelectuales, ubicación ésta que conlleva, a su vez, la determinación del lugar que ella ocupa en el marco de los diversos modos de conocimiento; la otra tiene que ver con su referencia a la naturaleza, aspecto fundamental ya entrevisto tanto en el pensamiento de los primeros filósofos como en el de Platón, pero que en el Estagirita alcanza su mayor grado de elaboración con la idea, no siempre adecuadamente entendida, de que el arte imita a la naturaleza.

La técnica o arte como una de las virtudes intelectuales es tema que Aristóteles expone con amplitud en la *Ética Nicomaquea*, específicamente en el libro sexto de esta obra, libro dedicado al tratamiento de las virtudes intelectuales. Para el Filósofo estas virtudes son hábitos que perfeccionan aquella parte del alma que él llama racional, parte esta que en la misma *Ética*, en el libro primero, ya había distinguido respecto de esa otra que denomina irracional. Como se recordará, Aristóteles distingue allí, a su vez, en la parte irracional del alma, dos partes: una totalmente irracional, la vegetativa, que en manera alguna comunica con la razón y otra, pasional o apetitiva, que es racional por participación pues se somete al imperio de la razón en el sentido de quien obedece a un padre o a un amigo. Por tanto, según el Filósofo, si es necesario afirmar que también esta parte del alma que participa de la razón es, bien que de otro modo, racional, se dirá que lo que es racional

---

[647] *República* I, 341 c-342 e.

en el hombre puede dividirse en lo que principalmente y en sí mismo posee la razón y es esencialmente racional, y lo que es racional por participación y le es propio obedecer a la razón; y de acuerdo con esta división se distinguen las virtudes en intelectuales o dianoéticas y morales o éticas[648].

También, conforme dijimos más arriba, en el libro sexto, Aristóteles retoma el tema de las partes del alma introduciendo una nueva distinción que en parte es la misma que la del libro primero y en parte no. En efecto, tomando ahora aquella parte del alma que denominó antes racional en sí misma o esencialmente racional, distingue en ella dos partes: una, llamada "científica" y otra a la que denomina "razonadora". A la primera, corresponde la aprehensión de aquellas cosas cuyos principios son necesarios en tanto que a la segunda la de aquellas cosas que son contingentes.

Es necesario entender bien estas distinciones de Aristóteles a fin de poder ubicar adecuadamente la técnica en el marco del conocimiento y de las acciones del hombre ya que de eso se trata, precisamente, de un modo especial de conocimiento y de acción. La distinción que introduce Aristóteles en la parte del alma que denomina racional por sí misma, esto es, una parte "científica" y otra "razonadora" corresponden sin duda a lo que conocemos como razón teorética y razón práctica respectivamente. En efecto, esto se deduce de todo el contexto ya que inmediatamente después de haber distinguido una y otra comienza a hablar acerca de la elección a la que define como un deseo deliberado: si la elección ha de ser buena, el razonamiento ha de ser verdadero y el deseo recto de tal modo que el deseo ha de seguir el dictado de la razón; e inmediatamente aclara:

> Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teorético y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.[649]

Pero las distinciones no se limitan a las apuntadas: cabe, en efecto, realizar una nueva distinción en el seno de la razón práctica: es la que se establece entre la razón práctica que

---

[648] *Cfr*. *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a 5- 1103 a 10. Véase además el comentario de Santo Tomás: *Sententia Libri Ethicorum* I.
[649] *Ética Nicomaquea*, VI, 1139 a 22-26.

se orienta a la acción moral (*agere*) y la razón práctica orientada a la acción productiva (*facere*). Aristóteles distingue claramente una de otra:

> La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción[650].

A cada una de estas orientaciones de la razón práctica corresponde, a su vez, una virtud intelectual distinta: al plano del obrar moral corresponde la prudencia en tanto al plano del hacer productivo corresponde la técnica o arte. De esta manera, prudencia y arte son las dos virtudes intelectuales que perfeccionan la razón práctica: la prudencia es una *recta ratio agibilium* y el arte una *recta ratio factibilium*. Es a partir de estas distinciones que Aristóteles establece su célebre definición de la técnica a la que más arriba hemos aludido: *hábito productivo acompañado de razón verdadera*[651]. Se trata de dos modos diversos de racionalidad que se distinguen por sus respectivas esferas de tal modo que uno no se contiene en el otro. Como enseña Santo Tomás en su comentario de este pasaje:

> Puesto que los hábitos se distinguen según sus objetos se sigue que el hábito activo acompañado de razón, a saber, la prudencia, es distinto del hábito productivo acompañado de razón que es el arte; y ninguno de ellos se contiene bajo el otro como tampoco la acción y la producción se contienen entre sí porque ni la acción es producción ni la producción es acción[652].

En el pensamiento del Estagirita la técnica es, por tanto, un modo específico de racionalidad, concretamente de una racionalidad práctica cuyo ámbito propio de referencia es la actividad productiva del hombre. Junto con la prudencia, de la que como vimos se distingue, constituyen las dos grandes virtudes de la razón práctica. Que en el pensamiento aristotélico ambas virtudes, la técnica y la prudencia, tengan como sujeto propio la razón

---

[650] *Ética Nicomaquea* VI, 1140 a 1-6. En cuanto a la referencia a los tratados exotéricos *cfr. Metafísica* IV, c. 8, 1050 a 23-b 3.

[651] *Cfr. Ética Nicomaquea* VI, 1140 a 10. Esta definición confirma la idea de que en el pensamiento helénico la tekhné es una *creación sapiente*, es decir, algo que para poder crear requiere no sólo una habilidad manual sino, ante todo, un acabado conocimiento de lo que procuraba hacerse. *Cfr.*, al respecto, HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid 2000.

[652] *Sententia Libri Ethicorum* VI, 3.

práctica es una clara muestra de la importancia que la vida práctica adquiere en la visión antropológica del Estagirita. En efecto, mientras la prudencia es el gozne alrededor del cual gira la vida moral pues apunta a discernir lo que es bueno y malo para el hombre en orden a la plenitud de su existencia, la técnica sólo atiende al bien de lo producido, esto es, al bien de la obra técnica que como tal resulta siempre algo exterior al hombre mismo. Sin embargo, en el contexto general de la ética aristotélica, esta distinción no supone una autonomía absoluta del orden técnico: baste recordar la jerarquía de bienes y de fines según la cual el bien honesto (al que apunta la prudencia) tiene preeminencia sobre el bien útil que es, en definitiva, el objeto de la técnica. Puede afirmarse que en tanto los bienes que produce la técnica requieren de un recto uso, la *tekhné* aristotélica sigue y profundiza la línea ética ya vista al referirnos al pensamiento de Platón[653].

El segundo aspecto relevante de la teoría aristotélica de la técnica es el vínculo que ésta guarda con la naturaleza. Este vínculo se resume en la conocida sentencia: *el arte imita la naturaleza*. Esta sentencia no siempre ha sido correctamente interpretada: en efecto, el arte no imita a la naturaleza en el sentido de una imitación de lo que ella crea o produce sino en cuanto imita el modo en que la naturaleza opera. Más que de una imitación se trata de una inspiración. Para Aristóteles (y con él todo el pensamiento griego) la naturaleza es un gran artesano (la *demiourgésasa physis*) que realiza sus obras conforme a un fin y a un modo: es ese modo de actuar de la naturaleza el que resulta una fuente de inspiración para el artista o el técnico. Veamos el conocido pasaje de la *Física*:

> En todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas

---

653 *Cfr. Ética Nicomaquea* VI, 1140 b 20-25. Comentando este pasaje afirma Santo Tomás: "Muestra (Aristóteles) la doble diferencia entre el arte y la prudencia según la razón de virtud humana. La primera de estas diferencias es que respecto del arte se requiere la virtud moral a fin de que dicha virtud haga recto el uso del arte. En efecto, puede darse que alguien tenga el hábito del arte por el que pueda edificar una buena casa y sin embargo no quiera hacerlo en razón de alguna malicia. Pero la virtud moral, por ejemplo la justicia, hace que el artífice use rectamente su arte. En cambio, la prudencia en lo que respecta a su uso no requiere de la virtud moral; en efecto, se dijo que los principios de la prudencia son los fines respecto de los cuales las virtudes morales preservan la rectitud del juicio. De donde la prudencia, cuyo objeto son los bienes humanos, está por necesidad unida a las virtudes morales en tanto que por éstas se preservan sus principios; pero no el arte cuyo objeto son los bienes exteriores, sino que una vez poseído el arte se requiere todavía de la virtud moral que haga recto su uso" (*Sentencia Libri Ethicorum*, VI, 4).

> para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales corno lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales[654].

Se advierte, en primer lugar, en este pasaje, la idea de una finalidad en las operaciones de la naturaleza en vista de la cual la misma naturaleza dispone sus pasos conforme a un determinado concierto y orden. De igual modo, a imitación o, mejor dicho, a inspiración de la naturaleza, opera el artista al disponer, también él, los pasos de su acción conforme un determinado orden y un concierto; de aquí la conclusión del Filósofo: "lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales". El resto del texto que hemos citado no hace sino afianzar esta idea. Efectivamente, en el supuesto de que una casa fuese hecha por la naturaleza no lo habría sido de modo distinto de cómo fue hecha por el arquitecto. De igual manera, si algo hecho por la naturaleza fuese no sólo hecho por ella sino además por el arte, este último no lo haría sino siguiendo el modelo operativo de la naturaleza (apuntemos, de paso, que de acuerdo con esta concepción del arte, la medicina induce la salud en el viviente mediante una imitación del modo como la naturaleza produce la salud). La noción, por tanto, sobre la cual se ha de fijar la atención es la noción de orden. Lo que queremos decir es que hay aquí una recíproca relación proporcional entre dos órdenes: el orden de la naturaleza, que el hombre descubre pero no crea, y el orden de la técnica que el hombre concibe y crea. La

[654] *Física* II, 199 a 10-20. Es muy ilustrativo el comentario de Santo Tomás: "En el arte y en la naturaleza, de modo similar, se llega a las cosas últimas a partir de las primeras. Por lo cual si las cosas artificiales, como una casa, fueren hechas por la naturaleza serían hechas en este mismo orden según el cual ahora son hechas por el arte; es decir, que primero se pondría el cimiento, luego se levantarían las paredes y, por último, se cubriría el techo. Pues así procede la naturaleza en las cosas que están asidas a la tierra, a saber en las plantas, cuyas raíces, como cimientos, penetran en la tierra, en tanto el tronco, al modo de una pared se eleva hacia lo alto y las hojas sobresalen a la manera de un techo y similarmente, si las cosas que son hechas por la naturaleza fueren hechas por el arte, se harían del modo según el cual son hechas por la naturaleza como se evidencia en la salud a la cual sucede que es producida por la naturaleza y por el arte pues así como la naturaleza sana calentando y enfriando, así también el arte [...] El arte hace algunas cosas que la naturaleza no puede hacer como una casa y otras de ese tipo; en cambio en esas cosas que son hechas por el arte y por la naturaleza, el arte imita a la naturaleza, como se evidencia en la salud, según ya se dijo" (*Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Liber II, Lectio XIII, 3, 4).

mimesis es el fundamento de esta relación que reivindica la necesaria inserción del orden técnico en el orden natural, conclusión, a todas luces, de insospechada trascendencia. En efecto, dado que el arte a veces completa la acción de la naturaleza y a veces la imita o se inspira en ella, es fácil advertir que la naturaleza no sólo es el modelo operativo del arte sino además que, en ocasiones, el arte se constituye en auxilio de la naturaleza.

En síntesis, puesto que la naturaleza es un artesano perfectísimo que nada hace en vano[655], todo auténtico artista o técnico la tiene por maestra y se inspira en ella. Esto presupone que la acción técnica va precedida siempre de una mirada atenta a la naturaleza; como veremos enseguida, Santo Tomás emplea el término latino *inspectio* para referirse a ese mirar atento y demorado de la naturaleza que el mismo Aquinate compara al atento mirar del aprendiz de un arte respecto de su maestro artesano. Va de suyo que todo esto supone una particular relación del hombre con la naturaleza; de hecho, se trata de una actitud de docilidad, de respeto y aún de admiración frente a la naturaleza, actitud que, como se verá en su momento, es la antítesis de la racionalidad técnica impuesta por la Modernidad y su actual heredera, la tecnociencia. El hombre de la tradición filosófica contempla la *Physis* y descubre en ella su insuperable virtud operativa a la que imita y en la que reconoce una finalidad y una belleza que superan a la más aquilatada virtud de la técnica humana[656].

4. *La doctrina tomista de la técnica*.

En líneas generales la doctrina tomista de la técnica sigue las huellas trazadas por Aristóteles aun cuando es preciso reconocer que en ciertos aspectos la supera ampliamente. Alguna referencia a esta doctrina tomista hicimos más arriba; nos toca, por tanto, ahora abocarnos a un análisis más exhaustivo. En Santo Tomás hallamos los dos grandes tópicos ya señalados en Aristóteles, a saber, la técnica entendida como virtud intelectual cuyo sujeto es la razón práctica en tanto razón productiva o hacedora (*recta ratio factibilium*), y la técnica como imitación y auxilio de la naturaleza. Ambos puntos están recogidos en numerosos textos del Aquinate: algunos de estos textos corresponden a sus obras propias;

---

[655] *Cfr*. *Sobre el cielo* I, 271 a 33.

[656] *Cfr. Sobre las partes de los animales* I, 639 b 20. En este pasaje Aristóteles trata de la primacía de la causa final que es la razón *(logos*) y principio tanto de las creaciones del arte como de las de la naturaleza. Sin embargo, concluye, hay más finalidad y más belleza en las operaciones de la naturaleza que en las del arte.

otros, en cambio, se encuentran en los amplios comentarios que el Santo Doctor dedicó a las obras de Aristóteles. En unos y en otros, la doctrina tomista sobresale por su claridad conceptual, su hondura metafísica y su precisión expositiva.

4.1. *El arte como virtud intelectual operativa y la unidad de la razón práctica. Inseparabilidad de* ethos *y* tekhné*.*

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás distingue las virtudes en intelectuales y morales. En efecto, la virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para que obre bien; pero, como ya sabemos, los actos humanos se realizan por medio de ciertos principios operativos próximos que hemos denominado las potencias del alma. Por tanto, es fácil advertir que las virtudes, en cuanto hábitos ordenados al bien obrar, han de perfeccionar a las potencias a fin de que éstas puedan realizar rectamente sus respectivas operaciones. En el hombre, según dijimos en su momento, hay un doble principio de acción, a saber, el entendimiento o razón y el apetito. En consecuencia, es preciso que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios de acción; así, hay virtudes que perfeccionan el entendimiento, ya sea el especulativo, ya sea el práctico: son las virtudes intelectuales; y hay otras que perfeccionan el apetito: son las virtudes morales. En definitiva, toda virtud humana o es intelectual o es moral[657]. Esta es la distinción fundamental que da marco a toda la rica teoría tomista de las virtudes.

En Santo Tomás, como en Aristóteles, el arte es un hábito operativo que perfecciona la razón práctica; en este punto, el Aquinate no se aparta del Estagirita cuya definición de arte como “hábito productivo acompañado de razón verdadera” asume plenamente[658]. Al igual que en Aristóteles, en Santo Tomás la técnica aparece muy claramente como una forma de racionalidad aunque en la exposición tomista se muestra con mayor evidencia la unidad y contigüidad no sólo entre el intelecto especulativo y el práctico sino, además, la unidad y contigüidad, en el seno del intelecto práctico, entre el obrar moral y la acción productiva, esto es, entre la prudencia y el arte.

Respecto de la contigüidad entre el intelecto especulativo y el práctico baste recordar que, interpretando el pensamiento de Aristóteles, Tomás afirma que el intelecto

---

[657] *Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 58, a 3, *corpus*.

[658] “El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que han de ser hechas” (*Summa Theologiae* I-IIae, q 57, a 3, *corpus*).

especulativo se hace práctico por extensión. No se trata, pues, de dos facultades diversas sino de una sola y misma facultad que opera de acuerdo con un doble fin: la verdad en sí misma considerada sin ningún otro motivo o la verdad considera en cuanto aplicable a la acción[659]. Es en razón de esta unidad de la potencia intelectiva que Santo Tomás establece una cierta conveniencia entre las virtudes intelectuales del intelecto especulativo, como la ciencia o el entendimiento, y el arte como virtud del entendimiento práctico: ambas, en efecto, sólo atienden a cómo son las cosas que se conocen o hacen pero no guardan relación con la disposición del apetito respecto de esas mismas cosas[660].

Queda claro, por tanto, que la técnica no tiene competencia alguna en lo que respecta al recto uso de aquello que ella produce; esto, por cierto, funda sobradamente la autarquía de la técnica en su esfera específica de acción. Pero se ha de destacar un hecho no menos importante de cara, sobre todo, al problema actual de la tecnociencia que enseguida abordaremos; este hecho es que el uso de la técnica ha de estar regido por la virtud moral: la técnica es autárquica en cuanto a las reglas que rigen los procedimientos técnicos; pero no es autónoma sino heterónoma en lo que a su uso. Es en este punto donde se destaca la contigüidad y unidad que se da en el seno mismo de la razón práctica entre la prudencia y la técnica.

Ocurre que en lo que incumbe a su uso la técnica requiere de las virtudes morales puesto que para que el hombre use bien del arte que posee hace falta una voluntad recta la que es perfeccionada por la virtud moral. Es claro, sostiene Santo Tomás, que un artífice se inclina a realizar fielmente su obra movido por la justicia que hace recta su voluntad[661]. Es esta recta voluntad la que, precisamente en el caso del médico, lo inclina a emplear su arte en bien de su paciente. Este y no otro es, en definitiva, el fundamento último de cualquier ética médica que quiera plantearse.

Pero volviendo a lo anterior: ¿qué papel juega la prudencia en el ejercicio de las virtudes morales? Aquí reside, efectivamente, la clave de la cuestión que venimos

---

[659] *Cfr. Summa Theologiae* I, q 79, a 11; *Sententia Libri De Anima*, III, *lectio* XV.
[660] *Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 57, a 3, *corpus*: "El arte, propiamente hablando, es un hábito operativo y sin embargo en algo conviene con los hábitos especulativos porque también corresponde a dichos hábitos saber de qué modo son las cosas que consideran pero no de qué modo esas cosas se relacionan con el apetito humano. En efecto, mientras el geómetra demuestre la verdad no importa cómo se encuentre respecto de la parte apetitiva, si está alegre o irritado, como tampoco importa en lo que respecta a un artífice. Y de este modo el arte tiene razón de virtud como también la tienen los hábitos especulativos, a saber, en cuanto ni el uno ni los otros hacen buena la obra en cuanto al uso sino tan sólo en cuanto a la facultad de obrar bien".
[661] *Cfr. Summa Theologiae* I-IIae, q 57, a 3, ad 2.

analizando. No compete a la prudencia señalar el fin de las virtudes morales pero sí le compete disponer los medios para que aquellas alcancen sus fines. De aquí que la prudencia siendo como es una virtud intelectual se extiende, no obstante, al orden moral pues es un conocimiento intrínsecamente ordenado a la acción. La prudencia, a diferencia del arte, presupone, por tanto, la rectitud del apetito[662].

Hay, en definitiva, en toda esto un dinamismo que se da en el seno de la razón práctica y que santo Tomás resume de este modo:

> Puesto que el acto (del imperio) está más próximo al fin de la razón práctica se sigue que este acto es el acto principal de la razón práctica y por consiguiente de la prudencia. Muestra de esto es que la perfección del arte consiste en juzgar pero no en imperar[663].

A la prudencia toca, pues, imperar por medio de las virtudes morales acerca del uso de la técnica y a ésta juzgar adecuadamente de su respectivo objeto. Ahora bien, esta distinción no supone separación en la medida en que las acciones específicas de la técnica son, de hecho, inseparables de su uso: si bien no corresponde al técnico, en cuanto tal, juzgar acerca de la rectitud del uso de aquello que como técnico produce si le corresponde hacerlo en tanto hombre. Por eso, en definitiva, en la realidad existencial del hombre que ejerce un determinado arte, se dan inseparablemente el juicio técnico y el juicio prudencial. Ahora bien este juicio prudencial del técnico es doble: hay en efecto, una prudencia del arte en cuanto atiende al bien de la obra; pero hay otra prudencia, ya no del arte sino del artífice, que atiende a procurar el recto uso del arte. Así lo entiende Santo Tomás cuando escribe que lo propio de la prudencia es aconsejar bien respecto de la vida toda del hombre y a su último fin; y quien posea esta prudencia será un hombre prudente en sentido propio y absoluto. Por cierto que también corresponde al arte aconsejar acerca de aquellas cosas que pertenecen a sus fines propios: en este sentido quien aconseje bien en el arte de la guerra o en el de la navegación se dirá que es un militar prudente o un piloto prudente; pero ninguno de ellos se llamarán prudentes en absoluto sino tan sólo en relación con su arte[664]. Pues

---

[662] *Cfr. Summa Theologiae* I- IIae, q 57, a 4. "El arte solamente causa la facultad de hacer buenas obras porque no mira al apetito; la prudencia, en cambio, no sólo causa la facultad de producir buenas obras sino también el uso pues mira al apetito en cuanto presupone su rectitud".
[663] *Summa Theologiae* II-IIae, q 47, a 8, *corpus*.
[664] *Cfr*. *Summa Theologiae* I-IIae, q 57, a 4, ad 3: "La prudencia es buena consejera de aquellas cosas que pertenecen a toda la vida del hombre y al último fin de la vida humana. Pero en algunas artes se da un consejo

bien, habrá una prudencia médica que aconseje la mejor y más acertada conducta médica en una determinada situación; pero habrá otra prudencia más propia de ese nombre, esto es, la prudencia del médico que sabrá discernir en cada circunstancia el recto uso de su arte.

La importancia de esta unidad de la razón práctica -que hemos deducido a partir de los textos citados- reside en que ella nos asegura la connatural subordinación de la técnica a la ética, cuestión de fundamental relevancia en el contexto de la tecnociencia contemporánea. En esta perspectiva unitaria no cabe, siquiera, concebir una separación entre *ethos* y *tekhné* aun cuando, ciertamente, es necesario distinguirlos. Ambos están unidos en la concreta existencia del hombre como dos actividades -por cierto diversas, distintas y distinguibles-procedentes de la razón práctica que es una en su ser y en su operación.

4.2. *El arte imitación de la naturaleza. Incardinación de la* imitatio naturae *en la metafísica tomista de la participación*.

Santo Tomás asume con Aristóteles que el arte imita a la naturaleza. Pero esta noción del arte como *imitatio naturae* sufre en el Aquinate una transformación tan radical que, de hecho, responde a una concepción por completo distinta. A los efectos de facilitar nuestro análisis de este importante tema vamos a partir de un texto de Tomás de Aquino, cuyo comentario haremos, y que corresponde al proemio que el Doctor Angélico antepone al comentario de la *Política* de Aristóteles.

> 1.- Como enseña el Filósofo en el segundo libro de la Física, el arte imita a la naturaleza. La razón de esto es porque así como los principios se relacionan recíprocamente, también, proporcionalmente, se relacionan las operaciones y los efectos. Pero el principio de aquellas cosas que se hacen según el arte es el intelecto humano el cual, según una cierta semejanza, se deriva del intelecto divino que es el principio de las cosas naturales. Por lo que es necesario que también las operaciones del arte imiten las operaciones de la naturaleza y aquellas cosas que son según el arte imiten a las cosas que están en la naturaleza. Pues si un maestro en un arte u oficio produjere una obra de arte, sería necesario que un discípulo que de él recibiere el arte, prestase atención a la obra de aquel maestro para que a semejanza de él, el mismo discípulo

respecto de aquellas cosas que pertenecen a los fines propios de esas artes. Por eso algunos en cuanto que son buenos consejeros en los asuntos bélicos o náuticos se dice que son jefes prudentes o pilotos prudentes; pero no son prudentes en absoluto sino que ello es propio solamente de los que aconsejan bien de las cosas que afectan a toda la vida".

> operare. Y por esto el intelecto humano hacia el cual se deriva, desde el intelecto divino, la luz inteligible, tiene necesariamente, en aquellas cosas que hace, ser instruido por la consideración o contemplación de aquellas cosas que son hechas por la naturaleza a fin de que opere de manera similar.
>
> 2.- Es por esto que el Filósofo dice que si el arte hiciere aquellas cosas que son propias de la naturaleza, también, de modo similar, operaría según la naturaleza y, viceversa, si la naturaleza hiciere las cosas que son del arte, también, similarmente, haría según el arte. Pero la naturaleza, por cierto, no produce las cosas que son del arte sino, tan sólo, dispone ciertos principios y ofrece a los artífices, de algún modo, un modelo de operación. El arte, en cambio, puede dirigir su mirada a las cosas que son de la naturaleza y utilizarlas para la perfección de la propia obra. De donde resulta evidente que la razón humana es solamente cognoscitiva de aquellas cosas que son según la naturaleza; en cambio, de aquellas que son según el arte es cognoscitiva y productiva. Por lo cual es preciso que las ciencias humanas que consideran las cosas naturales sean especulativas; en cambio, las que versan acerca de las cosas hechas por el hombre sean productivas u operativas según una imitación de la naturaleza[665].

Como se advierte con toda claridad en el texto propuesto, el Doctor Angélico establece una relación de reciprocidad proporcional entre los principios de las cosas y sus causas y sus efectos. Por tanto, si afirmamos que el intelecto humano es el principio de las cosas hechas por medio del arte y, a su vez, el intelecto divino lo es de aquellas cosas que son hechas según la naturaleza, la conclusión es que las operaciones de la naturaleza y las operaciones del arte deben guardar alguna relación proporcional. Ahora bien, ¿en qué consiste y en qué se funda esta relación? Ella no es otra que la semejanza que liga a ambos intelectos: el intelecto humano se deriva del intelecto divino según una cierta semejanza. Y es esta semejanza la que funda la imitación por parte del intelecto humano del intelecto divino. Ahora bien, esta imitación es en el ser y en el operar: porque el intelecto humano es en su ser una semejanza del ser del intelecto divino, el operar del intelecto humano es una semejanza e imitación del operar del intelecto de Dios. Porque es semejante a Dios el hombre opera semejantemente a Dios en un operar que es imitación del operar divino. Pues bien, establecida esta relación entre los principios y las operaciones se deduce, ahora, sin dificultad, la relación proporcional entre los efectos: el arte, efecto del operar del intelecto humano, imita a la naturaleza, que es el efecto del intelecto divino.

---

[665] *Sententia Libri Politicorum*, *Prooemium*, n. 1 *et* 2.

Atendiendo a la relación que la noción de semejanza tiene en el pensamiento del Aquinate con la noción de creación y su estrecha y necesaria vinculación con la doctrina de la participación metafísica, resulta ahora evidente que al fundar la *imitatio* en la *similitudo* Tomás de Aquino no hace sino radicar la noción aristotélica de *mimesis* en la noción capital de creación y en la consecuente noción de participación metafísica. Con lo cual la mimesis aristotélica es radicalmente transformada. Estamos aquí ante uno de los tantos "saltos" abismales, y a la vez casi imperceptibles, a los que nos tiene acostumbrados el genio de Aquino. En efecto, ni el arte que imita ni la naturaleza que es imitada poseen en el Filósofo esta profunda referencia al hombre como creatura por lo cual la mimesis aristotélica es sólo una cierta inspiración del hombre en la naturaleza. En Santo Tomás, en cambio, esta imitación es el único y necesario modo de obrar de un intelecto creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, el único y necesario *modus operandi* de la razón en su dimensión práctica.

Lo que acabamos de ver otorga a las operaciones de la razón práctica -y con ellas a las realizaciones técnicas- una insospechada significación: éstas son, a partir de ahora, la expresión de la más radical condición ontológica del hombre, su condición de creatura y, por tanto, de ente finito participado. Así, el hombre técnico no es un mero fabricante de objetos útiles. Para entender esto volvamos al centro de la cuestión y advirtamos que la acción técnica del hombre, en definitiva, es una semejanza del acto creador de Dios. Pues si el arte imita a la naturaleza y el artífice humano imita al Artífice Divino, lo que está en juego aquí es una semejanza del *actus operandi* del hombre respecto del *actus creandi* de Dios.

Pero el acto de creación es un acto de intelección y de conocimiento: las cosas son porque Dios las conoce, enseña San Agustín y reitera Santo Tomás. Por tanto, el acto cognitivo de Dios -que es uno y lo mismo con el acto de amor de su Voluntad- es lo que da el ser a las cosas y las mantiene en el ser. La analogía más próxima del acto técnico del hombre no es, pues, un hacer, en el sentido de una mera operatividad exterior, sino un concebir y un proyectar previos a todo acto productivo. Henos aquí en un punto de importancia extraordinaria: la primacía de la actividad teorética aún en el orden de las realizaciones prácticas. Esta actividad teorética resulta, en consecuencia, el fundamento último, verdaderamente sólido y firme, de las realizaciones del intelecto práctico y, en

consecuencia, de las acciones técnicas. Todo intento de reducir la técnica a un mero hacer operativo sin fundamento teorético implica, como veremos, una amputación de la propia técnica, en tanto es ella una mediación antropológica básica frente a la naturaleza, en la misma medida en que implica una mutilación del propio hombre.

Siguiendo con el análisis del texto avancemos, ahora, hacia otro aspecto del acto productivo, a saber, el que se deduce del ejemplo del discípulo y su maestro. Santo Tomás es claro: todo discípulo que recibe el arte de las manos de un maestro debe mirar la obra del maestro, posar en ella su atención más detenida a fin de que cuando el discípulo obre lo haga a semejanza del maestro. Actitud dócil de discípulo es, pues, según Santo Tomás, la que el hombre ha de asumir frente a la naturaleza -obra de Dios, recordémoslo. Por tanto, si la *imitatio naturae* tiene, como vimos, su fundamento ontológico en la *similitudo* del hombre respecto de Dios, ahora vemos que esta *imitatio* no se consuma sino en una atenta mirada (*inspectio*) a las obras de la naturaleza, una naturaleza que se ofrece al hombre como un modelo de acción (*exemplar operandi*). Mirada detenida, amorosa y amante que nos lleva a la verdadera contemplación (*contemplatio*). Es contemplando a la naturaleza creada como el hombre se hace *homo tecnicus*. Sin esta contemplación, activa y tensa, pero, a la vez, receptiva y callada, la acción técnico-productiva cae, parafraseando a San Agustín, en la región de la desemejanza. Se deshumaniza. Nos vamos aproximando al drama de la tecnociencia contemporánea que enseguida analizaremos.

Pero estimamos incompleta nuestra interpretación si, llegados a este punto, no avanzamos hacia otro aspecto que se sigue de todo lo dicho. Esta actitud contemplativa de la naturaleza nos conduce, de la mano, al gran tema de la *lectio*. Consumar esa mirada comprensiva de la naturaleza exige, por necesidad, el ejercicio de la *lectio*, de la lectura intensa y demorada, silente y trémula de la naturaleza. Implica, por consiguiente, un oír, un prestar atento oído a la voz de esta naturaleza que nos habla. Pero como esta naturaleza es obra de Dios es, en definitiva, hacia Él al que debemos inclinar nuestro oído por lo cual la *lectio naturae* se hace, por lo mismo, *lectio divina*: *habla, Señor, que tu siervo escucha*.

El texto que estamos glosando resulta, a nuestro juicio, complementario de otro texto del Aquinate correspondiente a su comentario de la *Física* de Aristóteles y que más arriba hemos trascripto. Decimos que son complementarios en el sentido de que cada uno afirma algo diverso respecto de un mismo tema. Así el correspondiente al comentario de la

Política (en el que, según vimos, la noción aristotélica de mimesis recibe su más acabada reformulación) ilumina el pasaje del segundo texto en el que, como vimos, Santo Tomás comenta en su lugar propio el axioma aristotélico "el arte imita a la naturaleza" puesto que es en la *Física* donde el Estagirita trata el tema. Y este texto tiene su particular riqueza. En efecto, tal como se desprende del ejemplo de la casa y del árbol, toda obra de arte se compara a la de una obra de la naturaleza. Pero la conclusión es aún más amplia: puesto que de modo similar, tanto en el arte como en la naturaleza, se procede de lo que es primero a lo que es posterior: si las cosas artificiales -como la casa-fueran hechas por la naturaleza, ésta procedería en el mismo orden en que ahora procede el arte, es decir, comenzaría por los cimientos para concluir en el techo. Y viceversa, si las cosas naturales fuesen hechas por el arte lo serían conforme al mismo orden en que naturalmente son hechas; y es así como el arte de la medicina induce la salud en el viviente, mediante una imitación del modo como la naturaleza produce la salud. La noción que aquí resalta, como antes dijimos, es la noción de *orden* cuyo fundamento reside, precisamente, en la mimesis; sólo que, ahora, la noción de mimesis ha sido radicalmente transformada.

4.3. *La técnica como medida del mundo técnico y la naturaleza como medida de la técnica*.

Hay un último aspecto en la noción tomista de la técnica que, en cierto modo, se desprende de los dos anteriores. Nos referimos a la relación de la actividad técnica con la realidad de la naturaleza y, más propiamente, con la realidad del hombre. En un conocido texto correspondiente a las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Santo Tomas establece una relación entre las cosas naturales, creadas y conocidas por el Intelecto divino, con el intelecto humano que las conoce y entre éste y sus creaciones técnicas.

> Las cosas naturales de las cuales el entendimiento humano recibe ciencia miden nuestro entendimiento. Pero ellas son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas como todas las cosas artificiales están en el entendimiento del artífice. Así, el entendimiento divino mide sin ser medido. Las cosas naturales miden y son medidas. Nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales sino tan sólo a las cosas hechas por el arte (o por la técnica)[666].

[666] *Quaestiones disputatae de veritate*, q 1, a 2, *corpus*.

De acuerdo con este texto, las cosas naturales están como comprendidas entre dos intelectos: el divino que las mide y el humano que es medido por ellas. A su vez, nuestro intelecto, a semejanza del intelecto divino, crea y mide las cosas hechas por el arte. La pregunta que nos planteamos es esta: ¿el intelecto humano en su operación técnica y productiva es solamente un intelecto mensurante o él mismo resulta también de algún modo medido? En otras palabras, ¿la técnica es sólo una acción que mide o hay algo por lo que ella misma es medida? El tema, en principio, parece ajeno al pensamiento tomista; de hecho, Santo Tomás no lo planteó nunca al menos en los términos que lo hemos planteado. Sin embargo, es pertinente hacerlo ante la situación de la tecnociencia contemporánea. Como tendremos oportunidad de ver, la tecnociencia aparece como una doble ruptura de límites: ha roto, en efecto, sus límites ontológicos al crear un mundo artificial sobrepuesto al mundo real; y ha roto sus límites éticos erigiendo la eficacia técnica como norma única y absoluta de toda acción humana. Pues bien, si como decimos Santo Tomás no planteó el tema nos ha dejado, sin embargo, suficientes elementos para ensayar desde nuestro presente una respuesta; y esa respuesta es que la técnica tiene límites ontológicos y éticos que es necesario precisar de la mejor manera posible.

Hemos visto, siguiendo el texto citado de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, que es tesis capital de la filosofía escolástica que la realidad de las cosas es la medida de nuestro intelecto y de nuestros conocimientos. Esto es claro en las ciencias especulativas y no resulta difícil entenderlo si consideramos la razón práctica en su esfera del obrar moral. En lo que respecta a dicho obrar moral (el *agere*) no se ven mayores inconvenientes en entender que el *bonum* -y recuérdese que el bien y el ente se convierten recíprocamente- es la medida de ese obrar moral que se define como aprehensión, apetito y realización del bien; y el bien está en la realidad: *bonum est in rebus*.

Pero si nos trasladamos a la segunda esfera de la razón práctica, la del hacer productivo y técnico, el *facere*, ¿podemos seguir manteniendo la tesis de que en este orden también lo real ejerce una suerte de medida sobre nuestra razón técnica? En principio, la respuesta a esta pregunta es negativa puesto que, como vimos, Santo Tomás, en el texto ya citado, sostiene que así como el entendimiento divino es la medida de las cosas naturales, el entendimiento humano es la medida de las cosas artificiales, esto es, de las producciones del arte. Aquí, pues, en el quehacer técnico, artístico o productivo, la operación propia, el

facere, es una actividad transitiva, no inmanente; quiere decir, es una actividad que se consuma por fuera del hombre en la concreta realización de una obra de arte, de un determinado artefacto que en cuanto tal resulta medido por el intelecto humano. Se ha de entender que en la realización de un artefacto -tomamos el término en su sentido más universal y genérico- hay siempre, en el principio, una concepción de nuestro intelecto, una proyección de una forma, de una idea que precede a la operación técnica y que se plasma en el producto técnico. Por eso es plenamente válida la afirmación de Santo Tomás de que la realidad del producto técnico depende del todo de las concepciones de nuestro entendimiento práctico: así como todas las cosas naturales preexisten en el Intelecto Divino, así en el intelecto del artífice preexisten todas las cosas producidas por él. Dicho esto, ¿por dónde podemos introducir y sustentar la afirmación de que la realidad, en algún sentido y de algún modo, mide nuestro actuar técnico?

Pues bien, si se tienen en cuenta los dos aspectos que hemos analizado -la técnica como virtud intelectual en sus relaciones con la prudencia y las virtudes morales y la técnica como imitación de la naturaleza- resulta claro que existe, efectivamente, una medida de nuestra actividad técnica por parte de la realidad, medida que no puede proceder sino de esa imitación de la naturaleza, en el profundo y transformador sentido impuesto por el Aquinate. Es que por más creadora y mensurante que sea nuestra acción técnica ella guarda siempre una última sumisión a la naturaleza. La naturaleza es, a un tiempo, modelo de acción y materia de la técnica. Esto supone por parte del técnico el conocimiento acabado de la naturaleza sobre la que opera y un acatamiento a sus leyes y principios. El técnico es, en consecuencia, alguien que opera con ese acabado conocimiento de la naturaleza, sujeto de su acción técnica, a la que respeta en su integridad sin violentarla jamás. He aquí, un límite ontológico.

Pero, por otra parte, también la noción de bien entra de pleno en la actividad técnica. La técnica es un hábito intelectual, una virtud de la razón práctica, que tiene en vista el bien de aquello que hace. No se trata, como vimos, del bien en un sentido absoluto (*simpliciter*), esto es, del bien de la vida toda y del fin último de la vida humana como ocurre en el caso de la acción moral en la que todo se orienta a la consecución del bien último del hombre; pero se trata, sí, de un bien relativo (*secundum quid*) que atiende a la bondad intrínseca del producto técnico y a la bondad de la operación en términos de pericia técnica. Se trata de un

saber hacer bien cosas técnicamente buenas pero se trata, también, de disponer rectamente de su uso. Surge, en este punto, el otro límite, el ético.

Todo lo dicho nos permite entender la técnica en la totalidad rica y plural de su condición de acción eminentemente humana. En efecto, el hecho de conocer y de respetar a la naturaleza unido a la búsqueda del bien técnico, pero sin perder de vista la rectitud de su uso, supone, de una parte, el dócil acatamiento a la realidad de la misma naturaleza, realidad preexistente a la acción técnica que no es *actio ex nihilo*, y, por otra, el reconocimiento de que el bien directamente procurado en el quehacer técnico, visto en la perspectiva unitaria de la razón práctica, no tiene razón de bien último ni absoluto sino que integra un orden gradual de bienes que se disponen y jalonan jerárquicamente en el marco integral de la existencia humana. La vieja y noble distinción aristotélica de los bienes recobra, aquí, toda su incuestionable actualidad y vigencia. Ante la vista de esa integridad jerárquica de bienes, el técnico, en cuanto hombre, reconoce, acusa en su conciencia, en un momento dado, la necesidad de subordinar un bien menor a un bien mayor aun cuando ese bien que resulte subordinado sea, en sí mismo considerado, el bien propio y, por ende, el fin específico de su acción técnica. Y es en este instante en que la conciencia del técnico, en el marco de la unidad de la razón práctica insertada, a su vez, en la entera existencia del hombre, alumbra, por decirlo así, el momento ético de la técnica, momento extra técnico, es cierto, pero connatural a la misma técnica la que por fuera de esta ordenación pierde por completo su cauce y su límite. Signo de esto es que el técnico de la tradición filosófica era no solamente *homo faber*, hombre productor de cosas; era, además, y sobre todo, *homo sapiens*, lo que le permitía una mirada sapiencial, y por lo mismo superadora, de su propia condición de técnico. Lo contrario suponía para él su anulación como hombre y aún como técnico.

III. El problema de la tecnociencia

El tema de la técnica se plantea, hoy, en los términos de ese fenómeno altamente relevante al que ya hemos aludido en varias ocasiones y que denominamos *tecnociencia*. Acerca de este fenómeno es mucho lo que se ha dicho y reflexionado por lo que nos limitaremos a los puntos esenciales.

La palabra *tecnociencia* la empleamos conforme viene siendo ella usada en numerosos autores actuales para referirse a la singular situación de la técnica contemporánea la que ha alcanzado un grado tal de predominio que ha terminado no sólo por fundirse y confundirse con la ciencia sino que ha absorbido en sí a la misma razón científica constituyéndose en una mediación que afecta a la razón en su forma de acceso al mundo[667]. De acuerdo con Héctor Jorge Padrón recalcamos la doble realidad epistemológica e histórica del fenómeno de la tecnociencia:

> Lo primero que conviene advertir en este punto es que la realidad de la tecnociencia es epistemológica e histórica [...] Este hecho histórico no contradice la posibilidad formal de distinguir entre ciencia y tecnología. Esto es siempre viable. [...] Más allá de la posibilidad de afinar la distinción formal entre ciencia y tecnología, lo que hay que explicar hoy es la aparición y la estructura de este nuevo compacto denominado tecnociencia a fin de esclarecer, en parte, la configuración de algunas cuestiones éticas contemporáneas. Ya que en la realidad actual de la tecnociencia no sólo hay relación entre ciencia y tecnología sino, además, interacción profunda y solidaria[668].

Cuando se analiza, pues, esa realidad histórica y epistemológica de la tecnociencia nos parece adecuado señalar que la tecnociencia es, históricamente, el último punto al que nos ha conducido el camino de la Ciencia Moderna puesto que ella constituye la radicalización más profunda del paradigma científico de la Modernidad. Repasemos, pues, siquiera someramente cuál ha sido este camino.

1. *El camino de la ciencia moderna precursora de la tecnociencia.*

De este camino hemos hablado en la primera parte de nuestro trabajo en especial referencia a la medicina; pero se impone ahora una referencia más amplia de este fundamental proceso histórico. Desde luego, no es este el lugar para un examen exhaustivo de la historia de la ciencia y del pensamiento humano. Sin embargo, esa historia tiene mucho que decirnos y ella resulta en gran medida insoslayable respecto de una aproximación a nuestro objeto, a saber, entender el proceso que nos ha llevado del ideal moderno de la *Nueva Ciencia* a la tecnociencia contemporánea. De modo que ante la

[667] *Cfr.* QUERALTÓ, R., *Razón científica y razón técnica en el fin de la Modernidad*, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 683-697.
[668] PADRÓN, H.J., "Tecnociencia y ética", en *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 2, pp. 103-113.

imposibilidad de un tratamiento *in extenso* nos limitaremos a señalar un solo punto, a saber, cómo se ha hecho el paso desde la ciencia de la Tradición Filosófica a la ciencia de la Modernidad y de ésta a la tecnociencia, cuáles han sido las características que ese pasaje ha asumido y de qué manera ha afectado el posterior desarrollo de toda la ciencia.

La tesis general, que intentamos demostrar, es que el pensamiento científico contemporáneo y la tecnociencia que es su fruto maduro se gestan en un proceso de *cambio radical* de paradigma científico: de un paradigma científico, que llamaremos *antiguo* o de la Tradición, se pasa a otro que denominaremos *nuevo* o de la Modernidad. Pero, agreguemos enseguida, este cambio no se realiza sino al modo de una *ruptura*. Así formulada, nuestra tesis puede sonar un tanto esquemática y, tal vez, arbitraria. Pero apresurémonos a decir que se trata de una visión general que necesita ser matizada y que, de todos modos, si bien hablamos de ruptura como paso de un paradigma a otro (y la idea de la ruptura está expresamente subrayada en los mentores del nuevo paradigma) esta ruptura no siempre es absoluta al punto de que impida la persistencia de ciertos elementos que pasan de uno a otro paradigma. Pero obligados por la exigencia de nuestro propio método expositivo a un cierto esquematismo centraremos el análisis en la idea de la ruptura.

De un simple cotejo de la ciencia clásica con la ciencia moderna surge, con suficiente evidencia, que la ciencia moderna se desarrolla, como adelantamos, en franca ruptura con la ciencia antigua y medieval A nuestro entender cuatro son los puntos de esta ruptura. El primero de ellos puede definirse en estos términos: *la pérdida del ser (del ente, dicho con mayor precisión) como fundamento y principio resolutivo de las ciencias especulativas*. Esto quiere decir que la realidad del ente ya no es más la medida del intelecto humano; esa realidad es ahora sustituida por el pensamiento: el *ens* cede su lugar al *cogito*. La segunda ruptura puede formularse del siguiente modo: *se pierde la preeminencia del saber especulativo sobre el saber práctico* lo que introduce una profunda distorsión en el orden jerárquico de las ciencias y, al mismo tiempo, la recusación de la metafísica en tanto ciencia y ciencia rectora y arquitectónica. La tercera ruptura podemos resumirla en los siguientes términos: *la recusación del ente, al cambiar el fundamento de la ciencia y distorsionar sus relaciones jerárquicas, significó, de hecho, la recusación del cimiento mismo de la unidad del saber*. El resultado no fue otro que la dispersión y la fragmentación,

casi *ad infinitum*, del saber científico. Finalmente, la cuarta ruptura es pareja a las que venimos analizando y la formulamos en términos de la *pérdida del bien en las ciencias prácticas*. De este modo se produce no sólo el exilio del bien en la ciencia moral o ética, sobre todo a partir de Kant, sino además el mismo bien técnico es sustituido por la mera eficacia operativa con prescindencia total de cualquier consideración del uso de la técnica radicalizando, de este modo, los rasgos operativos y utilitarios de la técnica hasta el extremo de una verdadera crisis de la razón práctica.

Tal ha sido el camino de la ciencia moderna a través de esta cuádruple fractura con su antecesora. La pregunta inevitable es a dónde nos ha conducido, hasta el presente, este derrotero de la ciencia moderna. Ocurre, al día de hoy, que aun cuando la vigencia de la ciencia nacida de las precitadas rupturas sigue siendo relevante no es menos cierto que ella ha entrado en una crisis o al menos ha sido objeto de ciertos cuestionamientos que parecen profundizarse. El punto central reside en esto: se advierte, se constata, que la realidad no entra en los límites de la ciencia o de lo que entendemos por ella. Así como el universo físico terminó por desbordar la Física de Newton y de Galileo (una ciencia exacta de un mundo estrictamente imposible como se la ha llamado alguna vez), del mismo modo el universo humano rebasa los límites acotados y rígidos del positivismo. De este modo, no sólo las *ciencias de la naturaleza* sino, también las *ciencias del espíritu* (siguiendo la tipología establecida por Dilthey) han interpelado y recusado al paradigma científico de la Modernidad, a lo menos en algunos aspectos parciales, sin que esto implique, desde luego, recusar ninguno de los innegables logros del progreso científico.

Esta constatación de la estrechez del esquema cientificista y positivista ha dado lugar a esa situación que Raimundo Paniker describe como "el descubrimiento intracientífico de que la ciencia por sí sola no basta para explicar la realidad material que tiene delante.[669]" Podemos llamar a esto la *conciencia de situación científica,* hoy presente en vastos sectores de la ciencia y la investigación. Esta conciencia de situación científica resulta muy valiosa, ciertamente. Ella nos permite, al menos en una primera aproximación, identificar las dificultades a las que nos ha conducido, hasta el momento, el camino de la Ciencia Moderna. Tales dificultades, a nuestro juicio, se reducen a tres, a saber, dificultad en la comprensión de lo real: *crisis de la razón teorética*; dificultad en lograr un adecuado

[669] PANIKER, R., *Ontonomía de la ciencia*, Madrid 1961, p. 50.

equilibrio en la relación comprensión del mundo/ eficacia dominadora: *crisis de la razón técnica*; por último, una dificultad en armonizar la eficacia con la conciencia moral: *crisis de la razón ética*. Aclaremos que estas dificultades y estas crisis constituyen un problema existencial que afecta y atraviesa la entera vida del hombre contemporáneo y que puede expresarse en términos de un desafío lanzado a la razón humana. La ciencia moderna, en efecto, en su largo camino, nos ha conducido, finalmente, al gran desafío de resolver las dificultades planteadas y superar la triple crisis que las acompaña. Pues bien, en coincidencia con varios autores, juzgamos que se ha producido un pasaje de la ciencia moderna a la tecnociencia y que en ese pasaje ha jugado y juega un papel decisivo la noción capital de *operatividad* que es la que domina el proceso de nacimiento y desarrollo de la tecnociencia[670].

2. *La operatividad como clave del pasaje de la ciencia moderna a la tecnociencia*.

De acuerdo con varios autores, el pasaje de la ciencia moderna a la tecnociencia contemporánea se realiza a la manera de un procedimiento interno en el que juega un papel clave la noción de operación. De acuerdo con este proceso interno los rasgos marcadamente operativos de la ciencia moderna pasan íntegramente a la tecnociencia configurándola de este modo como una actividad marcadamente operativa. Así lo entiende Héctor Padrón, siguiendo los pasos de Jean Ladrière, en el trabajo antes citado: "El examen de la noción de operación permite, en nuestra opinión, explicar de manera interna el pasaje de la estructura epistemológica de la ciencia moderna a la tecnología contemporánea. Veamos, entonces, los rasgos sobresalientes de esta noción"[671].

Cinco son los rasgos, de acuerdo con Ladrière, que caracterizan el procedimiento científico moderno en lo que respecta a la elaboración, utilización y puesta a prueba de sus hipótesis y de sus dispositivos experimentales y que expresan su naturaleza eminentemente operativa. El primer rasgo es el de ser *una acción transformadora*. Ejemplo de esto es lo que se conoce en lógica matemática como la acción de un operador que permite cambiar el valor de verdad de las proposiciones: del par "0-1" al par "1-0". El segundo rasgo es su *carácter formal*, es decir, que las propiedades que definen la operación son absolutamente

---

[670] *Cfr.*, entre otros, LADRIÈRE, J., *Les enjeux de la rationalite*. Aubier-UNESCO, París 1977; HOTTOIS, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona 1999.
[671] PADRÓN, H.J., "Tecnociencia y ética"…, *op. cit.*

independientes de los objetos a los que se aplica. Lo importante aquí es la forma de la operación, no su materialidad; por tanto los objetos a los que se aplica la operación carecen de cualquier papel propio ya que sólo están para mostrar cómo se aplica la operación. El tercer rasgo es *su carácter tematizable*; esto quiere decir que la operación puede constituirse ella misma en objeto y quedar, a su vez, subsumida bajo una operación de rango superior. El cuarto rasgo es *ser generalizable*: en efecto, una operación es presentada mediante un esquema abstracto que indica cómo produce su efecto; a su vez, este esquema abstracto es susceptible de ser retomado por otro esquema también abstracto y más general que responda al menos a una característica de la operación considerada. El quinto rasgo de la operación es su *constitutiva pertenencia a una red operatoria* a tal punto que no se concibe una entidad aislada[672].

Pues bien, estos cinco rasgos que caracterizan la noción de operación de la ciencia moderna son homologables respecto de la operación técnica propia de la tecnociencia. Para ello téngase en cuenta que los procedimientos técnicos pueden ser reducidos a operaciones elementales que en cuanto tales exhiben características similares a las cinco que hemos mencionado respecto de las operaciones del procedimiento científico. Así vemos, en primer término, que la operación técnica es también ella una *acción transformadora*; en efecto, mediante la operación técnica determinados sistemas son modificados o bien nuevos sistemas son producidos a partir de la transformación operada sobre otros. En segundo término, la operación aun cuando se realice sobre una determinada materia posee, no obstante, un *rasgo eminentemente formal* que permite que la operación se realice independientemente de los materiales a los que se aplica y de las circunstancia de su aplicación. Puede decirse en este punto que la operación técnica de la tecnociencia se distancia máximamente del arte tal como lo concibe la tradición filosófica. Como vimos, en esta concepción la *materia artis* juega un papel fundamental en la configuración del producto técnico (el *effectus artis*); entre una y otro existe un vínculo esencial ya que sin la materia apropiada es imposible conseguir el efecto buscado; en cambio la operación técnica de la tecnociencia sólo vale por su mera naturaleza formal y ésta por su estructura operatoria no por el contenido al que pueda ser aplicada. El tercer rasgo de la operación

---

[672] *Cfr. Idem*. La exposición de Padrón sigue en lo esencial la presentación de Ladrière: LADRIÈRE, J., *Les enjeux de la rationalité, op. cit*., pp. 39-41; 63-65.

técnica es, también, *ser tematizable* ya que en la medida en que se la pueda considerar separada de las condiciones de su puesta en acto resulta posible tratarlas como objetos sobre los que, a su vez, pueden ejercerse otras operaciones tecnológicas en un proceso, de hecho indefinido, de operación sobre la operación. Se observa también como un cuarto rasgo de las operaciones técnicas el *ser generalizables*. Operaciones realizadas sobre un determinado dominio y sobre determinados materiales son progresivamente aisladas y llevadas a niveles más elevados de abstracción o subsumidas en esquemas operatorios más generales. Por último, aparece un quinto rasgo, *la integración en redes de complejidad creciente*; de este modo las operaciones son puestas en relación unas con otras en vista a una suerte de red global de operaciones técnicas capaz de constituirse en un dominio relativamente autónomo. En conclusión, es posible advertir la existencia de un pasaje interno desde la estructura eminentemente operatoria de la ciencia moderna a la estructura de la tecnociencia contemporánea que de este modo, hereda de aquella su naturaleza radicalmente operatoria[673].

Pues bien, este carácter marcadamente operatorio de la ciencia moderna y de su heredera, la tecnociencia contemporánea, signa de raíz la ruptura entre la tradición y la modernidad. Tal como escribe con todo acierto Padrón:

> […] tanto en Descartes cuanto en Bacon, la filosofía y la ciencia modernas se constituyen en términos de un proyecto operatorio, el cual asocia solidariamente al conocimiento con una experiencia de poder sobre la realidad de la naturaleza, y cuya finalidad es francamente antropocéntrica en el sentido de que este saber-poder se concibe a sí mismo como una empresa en la que sea posible, efectivamente, vencer a la dura necesidad natural, y abolir en la medida de lo posible las servidumbres de la existencia humana que hacen de ésta no sólo ocupación sino, ante todo, *preocupación*. Es sintomático que Bacon haya designado al progreso de las ciencias y de las técnicas como *regnum hominis*. Ahora bien, convendría recordar también que este proyecto operatorio de la ciencia moderna se hace transparente en Galileo, quien declara explícitamente su voluntad de separarse por completo del modelo *logo- theoretico* griego-medieval, para intervenir en los fenómenos naturales con un plan que ignora deliberadamente la *esencia* de las cosas y, en cambio, se coloca al servicio de un cierto orden de necesidades humanas[674].

[673] *Cfr*. *Idem*.
[674] *Idem*.

No resulta, por tanto, difícil entender que la tecnociencia, al decir de Hottois, lleva sobre sí un triple signo: es no ontológica, no dialógica y no ética[675]. Es *no ontológica* pues discurre con prescindencia de toda materia real sobre la que apoyar la operación técnica; es, además, *no dialógica*, pues al cerrase sobre sí misma en una suerte de solipsismo radical no ve ni valora nada por fuera de su misma operatividad; y, finalmente, es *no ética* pues al elevarse a la categoría de *ratio ultima* no concibe otros límites ni otras relaciones que los que impone su operación: *es bueno y lícito, simplemente aquello que puede ser hecho*. He aquí, sucintamente descriptas, las dos rupturas de límites -ontológico y ético- que señalábamos más arriba.

Con todo lo dicho podemos concluir, ahora, que la tecnociencia contemporánea en cuanto hija de la ruptura que la Modernidad produjo respecto del paradigma técnico que los siglos clásicos y cristianos supieron acuñar, representa hoy una nueva actitud antropológica frente a la naturaleza, un cambio radical en la concepción del hombre mismo que de creatura racional, espiritual y contemplativa, imagen y semejanza de Dios, pasa a auto comprenderse como un ser autónomo, autosuficiente, productor y transformador de la naturaleza. A esto sigue o acompaña un cambio en la visión de la naturaleza la cual pasa de ser obra de Dios, fuente de inspiración y modelo de operación para el hombre, a constituirse en un mero reservorio (*bestand)* sometido a la acción provocativa del hombre (Heidegger). La acción técnico-productiva no es mimesis de la naturaleza como necesario *modus operandi* de un intelecto que es semejanza del intelecto divino, sino pura operatividad transformadora orientada a un dominio sin fin sobre la misma naturaleza. No hay contemplación como obligada actitud previa de toda acción técnica: ella es sustituida por una mirada exclusivamente utilitaria. La connatural subordinación de la técnica a la ética es reemplazada por una, de hecho, obligada recusación de la ética toda vez que la razón práctica se ha reducido a pura *ratio tecnica* y ha exiliado de su horizonte todo fin trascendente a ella misma.

En este marco se pierde de vista la integridad y la riqueza de lo real sustituyendo la admirable sinfonía del universo por la monotonía de un mundo artificial manipulable *ad*

[675] *Cfr*. HOTTOIS, G., “Droits de l’homme et technique contemporaine: liberté responsable et liberté nihiliste”, en *Les Études philosophiques*, n. 2 (abril- junio 1986), pp. 201-215.

infinitum: he aquí el hiato que separa la antigua *tékhne* de la nueva tecnociencia, hiato que urge cerrar como una de las tareas impostergables de la hora.

IV. La técnica médica y la realidad de la persona humana

Hemos visto más arriba, en la segunda parte, que de acuerdo con la organización de las ciencias y las artes de la tradición filosófica, la medicina se ubica entre las llamadas artes factivas. Además, junto con la docencia, se la ha considerado un arte arquetípica en razón de su perfección en lo que respecta a la eminente dignidad de su objeto. Recordemos una vez más la conocida distinción que hace Santo Tomás de las artes teniendo en cuenta sus materias y sus efectos:

> Como enseña Aristóteles en el Libro VII de la *Metafísica*, hay ciertas artes en cuya materia no se encuentra ningún principio agente para producir el efecto del arte, como es manifiesto, por ejemplo, en el arte de la edificación pues no hay ni en las maderas ni en las piedras ninguna fuerza activa que mueva a la construcción de una casa sino tan sólo una disposición pasiva. Pero en cambio, -sigue el texto- hay un arte en cuya materia se encuentra un principio activo que mueve a producir el efecto del arte como resulta evidente en el caso de la medicina pues en el cuerpo enfermo hay un principio activo que produce la salud. Por eso, el efecto del arte en el primero de los géneros de artes mencionados nunca es producido por la naturaleza sino que siempre es realizado por el arte; así toda casa es un producto del arte. Pero el efecto del arte, en el segundo género, se produce por el arte y también por la naturaleza sin el arte: en efecto, muchos se sanan por la operación de la naturaleza sin mediar la acción del arte de la medicina[676].

Hay, pues, dos tipos o géneros de arte; uno, en el que la materia es puramente pasiva y se deja, podemos decir, moldear por el artista aun cuando debamos suponer que la materia ha de poseer una cierta adecuada disposición ya que no cualquier leño ni cualquier piedra resultan aptos para la edificación de una buena casa; cada artista conoce la calidad del material que utiliza. Sin embargo, la materia sigue siendo inerte y pasiva y por fuera de esta disposición natural nada pone en la consecución del efecto del arte. En el segundo género de artes, la materia ya no es mera pasividad receptiva de la operación artística sino que hay en ella una virtualidad activa que, como veremos, interactúa con el arte; y pone el ejemplo de la medicina, arte arquetípica como dijimos, que no puede actuar sino teniendo

[676] *Summa contra gentiles*, II, c. 75, 15.

en cuenta que en el hombre enfermo hay una capacidad de sanar: la *vis medicatrix naturae* de la vieja tradición hipocrática y galénica.

Establecida esta distinción, pasa Santo Tomás a considerar de qué modo se produce el efecto del arte en cada uno de los dos géneros; en el primero de los géneros, el producto es exclusiva obra del arte sin intervención alguna de la naturaleza la que, en todo caso, se limita a proveer los materiales adecuados que el artista elige y con los cuales lleva a cabo su obra. En cambio, en el segundo género de artes, el efecto es obra conjunta de la naturaleza y del arte y aún de la naturaleza sin el arte como, con todo acierto señala Santo Tomás, puede ocurrir en el caso de la medicina.

1. *La realidad de la persona,* materia artis *de la medicina.*

De acuerdo con lo que acabamos de ver la materia de la que se vale el arte de la medicina no es una materia meramente pasiva que se deja moldear por entero por el artista y que en nada contribuye al efecto del arte; se trata, por el contrario, de una materia en la que existe un principio activo que mueve a producir el efecto del arte. Tal materia es, dice Santo Tomás, el cuerpo enfermo en el que se encuentra un principio activo que produce la salud. Pero, de acuerdo con todo cuanto hemos dicho respecto del cuerpo humano como parte esencial del hombre y de la persona (no existe otro cuerpo humano que el cuerpo informado por el alma en la unidad integral de la persona), la conclusión es que la *materia artis* de la medicina no es otra que la entera realidad de la persona humana.

Ahora bien, pongamos la cuestión en términos más específicos: se trata de la medicina en tanto técnica que opera y de la persona humana sobre la cual opera. ¿Qué relaciones cabe, en consecuencia, establecer entre una y otra, entre la técnica médica y la persona que es a modo de su materia? En primer término, hay una relación que se funda en el conocimiento: toda técnica, según vimos, necesita para actuar conocer adecuadamente la naturaleza de aquello sobre lo que actúa. Pero, en segundo lugar, este adecuado conocimiento nos lleva necesariamente a una actitud de irrestricto respeto de la naturaleza y, sobre todo, de sus modos de operación que, según vimos, han de ser imitados por el arte. Así lo entiende Santo Tomás cuando, a continuación del texto antes citado, escribe:

> En las cosas que pueden ser hechas por el arte y la naturaleza, el arte imita a la naturaleza; en efecto, si alguien se enferma a causa del frío la naturaleza lo sana

> mediante el calor; por tanto, también el médico que ha de curarlo lo sana mediante el calor[677].

Lo elemental del ejemplo no ha de hacernos perder de vista la fundamental importancia del concepto que aquí está en juego. Se trata, efectivamente, de que la medicina adquiera conciencia de que su acción no es exclusiva suya sino que es siempre una acción conjunta con la de la naturaleza del hombre. En este sentido podemos afirmar que la medicina es un arte que se vale de la naturaleza para auxiliarla nunca para contrariarla o destruirla. Esto tiene, indudablemente, una derivación ética de enorme trascendencia; pero tiene también -y es este el aspecto que ahora queremos destacar- una no menos trascendente derivación respecto de lo que hace a la misma razón de ser de la medicina como técnica, de su horizonte y de su porvenir.

En definitiva, la medicina se encuentra hoy como situada en el cruce de dos caminos: o permanecer fiel al legado de la tradición, esto es, reivindicar su carácter de arte al servicio de la naturaleza humana; o pretender configurarse como una técnica conforme con el paradigma contemporáneo de la tecnociencia. En esta encrucijada se juega el porvenir de la medicina de los próximos tiempos. En este punto nos parece pertinente hacer algunas consideraciones.

2. *El ser específico y el ser adyacente del arte médica.*

Hemos visto antes de qué modo es posible entender que la técnica en cuanto expresa un modo de racionalidad que, en lo que respecta a la realidad de sus producciones, mide pero no es medida, puede, no obstante, afirmarse que en cierto modo también ella, la técnica, resulta a su vez medida. Ahora bien, si tomamos el producto técnico como efecto de la misma acción técnica no será posible decir que es este mismo producto el que se convierte en medida de la técnica, en efecto, el producto técnico, como tal, tiene un ser que, de acuerdo con lo dicho, es la plasmación en una materia dada de una concepción, de una idea, previamente existente en la mente del artífice y que, por lo mismo, es su medida.

La pregunta que se nos plantea es si el producto técnico agota toda su realidad en este ser, medido por la mente del técnico y que lo constituye en acto; o, más bien, hay en el

[677] *Ibidem*. *Cfr*., además, *Quaestiones disputatae de veritate*, q 11, a 1: a 1, *corpus*; *Summa Theologiae* I, q 117, a 1, *corpus*.

producto técnico algo más que este ser constitutivo y propio. A esta pregunta ha dado una acertada respuesta el filósofo francés Dominique Dubarle en un trabajo publicado en 1977 bajo el título *Pouvoirs et responsabilités de la science au seuil du XXIe siècle* (*Poderes y responsabilidades de la ciencia en el umbral del siglo XXI*). Tras analizar el fenómeno de la tecnociencia (a la que define como un mero "saber hacer" cuyo único fin es la eficiencia técnica con prescindencia de cualquier otra consideración), Dubarle propone "tener en cuenta la existencia de dos momentos complementarios del ser real y concreto de la cosa producida y, aún más, de los modos de relaciones e, incluso, de las leyes de complementariedad entre ellos"[678]. Hay, pues, un ser del producto técnico, "un *ser específico* de lo que es producido técnicamente: es todo aquello que en ese producto se ajusta a las especificaciones científicas y prácticas consideradas por la técnica y que, por lo tanto, se integra con conocimiento de causa en la intención productiva"[679].

Pero existe, además, otro ser que Dubarle denomina "ser adyacente" y que se refiere a todo aquello que en el producto técnico está por fuera de la especificación técnica y que proviene de la naturaleza concreta de las cosas, tomada como ella es, sin que la voluntad del operador técnico la haya tenido en cuenta. Se trata del rostro oculto de la naturaleza del producto técnico pero no por ello menos activo y operante[680].

Esta distinción es, a nuestro juicio, de fundamental relevancia: ella apunta, en efecto, a la realidad de toda obra técnica que nunca es una *creatio ex nihilo* ya que siempre el hombre para operar requiere de una realidad preexistente, anterior a la operación técnica. Por eso es un notable acierto haber recordado que al lado, o debajo, de cualquier especificación técnica está siempre presente esa "naturaleza concreta de las cosas, tomada como ella es". Se vuelve aquí a vincular la técnica con la naturaleza y a restablecer sus relaciones y sus modos de complementarse.

Pues bien, nos hemos valido de esta distinción de Dubarle a fin de proyectarla al caso concreto de la medicina[681]. Ya vimos que la *materia artis* del médico no es otra que la

---

[678] DUBARLE, D., O. P., «Pouvoirs et responsabilités de la science au seuil du XXe siècle », en *Bulletin de la classe des sciences*, tome 63, 1977, pp. 392-418.
[679] *Idem*.
[680] *Cfr. Idem*.
[681] En el contexto del trabajo de Dubarle, las relaciones que pueden establecerse entre el ser específico y el ser adyacente del producto técnico apuntan más a la previsión de las consecuencias que puedan derivarse de la acción técnica. El ejemplo que pone es el de una planta de energía atómica: ésta tiene un ser específico que corresponde a la cantidad de energía utilizable producida en determinadas condiciones de seguridad definidas

realidad de la persona humana; es allí, en esa materia, sobre la que la operación médica "produce" por así decirlo un ser específico que es todo aquello que corresponde a las especificaciones propias del arte médica. Desde el diagnóstico hasta el plan terapéutico, el médico introduce una realidad específica que, de alguna manera, se sobrepone a la existencia del paciente y, a su modo y en sus límites, la moldea como un artista moldea la materia que le sirve de sustento. Pero, ¿cómo sería posible ignorar todo aquello que la persona es y trae de suyo no sólo en lo que respecta a la virtualidad sanadora presente en el cuerpo sino, además, su entera existencia, su historia individual, su entorno histórico y cultural, su innata vocación de trascendencia, todo lo que, en suma, siguiendo a Dubarle, podemos identificar como el ser adyacente del "producto" médico? Ignorar esto sería no sólo condenarse de antemano al fracaso sino, lo que es aún más grave, nos pondría en el riesgo cierto de violentar la naturaleza en vez de servirla y auxiliarla.

Ese ser adyacente es, por tanto, la medida de la técnica médica.

V. La relación médico enfermo

Consideremos, ahora, la relación médico-paciente por ser ella la concreción más propia e inmediata del ejercicio del arte de la medicina, de su naturaleza y de sus posibilidades. La relación del médico con su enfermo (relación que preferimos llamar "encuentro médico-enfermo" en el sentido que hemos dado al término encuentro más arriba) es un tema tan antiguo como la misma medicina. Sin embargo, el lugar que ha ocupado en la consideración de médicos y profanos ha sido variable a lo largo de la historia. En nuestro tiempo ha adquirido una renovada importancia y constituye un tópico de gran interés.

Este redescubrimiento o revalorización de la relación médico-enfermo (que se traduce en una extensísima bibliografía, de hecho inagotable) ha sido posible gracias a la conjunción de dos factores que caracterizan a la medicina contemporánea: no referimos a la

---

de antemano en el proyecto de realización; por su parte, el ser adyacente viene dado en este caso por las consecuencias negativas no previstas de contaminación y las diversas repercusiones psicológicas, razonables o no, que puedan tener lugar en las poblaciones vecinas a la planta de energía atómica. Por eso al establecer las relaciones entre uno y otro ser, lo primero a considerar es si en vista del ser adyacente el ser específico resulta ventajoso o más bien indeseable y, por eso, antes de ceder al espejismo de una ideología optimista preguntarse sabiamente sobre la posibilidad de contingencias desagradables. En este punto, concluye Dubarle, la tecnociencia no ha pecado, precisamente, de exceso de sabiduría sino, antes bien, ha incurrido casi siempre en el descuido.

aparición de la antropología médica y a la "eclosión" de la llamada bioética. Ambas disciplinas han insistido en resaltar la importancia del tema lo que ha dado lugar a un debate que aún lejos está de haberse agotado.

1. *La relación médico-paciente en el debate antropológico y ético de nuestro tiempo. Diversos modelos propuestos.*

Tanto en el campo de la bioética como en el de la antropología médica se advierte la existencia de un fuerte debate en torno del tema que nos ocupa. En esencia lo que se debate es qué modelo de relación médico-enfermo resulta, en definitiva, el más adecuado de cara a la realidad de la medicina contemporánea. Por tanto, lo que primero se impone es un repaso de los principales "modelos" de relación médico-paciente hoy en discusión. La selección que haremos es, en cierto modo arbitraria, pero estimamos que es representativa de las ideas en debate.

Comenzaremos analizando tres tipos de modelos, considerados clásicos: el de Szasz y Hollender, Viktor von Gebsattell, y Tatossian[682]. Estos autores han construido dichos modelos sobre la base de firmes criterios clínicos, esto es, atendiendo a la diversidad de objetivos, de situaciones, de actitudes, de expectativas, de interactuaciones, de momentos y de grados sucesivos por los que atraviesa habitualmente la relación de un médico con su paciente, según sea éste crónico o agudo, autovalente o incapacitado y conforme al momento evolutivo de la enfermedad en que se encuentre. Estos tres modelos no resultan, por ende, incompatibles entre sí y bien pueden considerarse como complementarios. Dichos modelos se pueden agrupar el siguiente modo:

a) *Tipos de relación médico-enfermo según el grado de participación*.- De acuerdo con Szasz y Hollender, se puede establecer una triple modalidad de relación médico-enfermo atendiendo al grado de participación recíproca. En un primer nivel el médico es activo en tanto el paciente es pasivo; en un segundo nivel corresponde al médico un papel directivo y al enfermo el de cooperación; en un tercer nivel, por último, hay una mutua y recíproca participación entre ambos. A cada uno de estos niveles corresponde un

[682] *Cfr.* PÉREZ GASPAR, M., "Modelos de relación médico-enfermo", en *Manual del Residente de Psiquiatría*. Madrid 1997, pp. 203-207.

“prototipo” de relación humana: “madre-lactante”, al primero; “padre-niño”, al segundo; “adulto-adulto”, al tercero.

b) *Tipos de relación médico-enfermo según el grado de personalización*.- Viktor von Gebsattel toma como eje de su tipología el grado de *progresiva personalización* que se va dando en el marco del encuentro del médico con el enfermo. Se distingue, así, un primer grado “elemental-simpatético”, o “grado inmediato de la relación”, en el que el médico es llamado por la necesidad del enfermo; un segundo grado, caracterizado como “diagnóstico-terapéutico” que constituye “el grado de enajenamiento de la relación”; por último, un tercer grado que superando a los dos anteriores es el grado específicamente personal del encuentro. En cada uno de estos grados, médico y hombre enfermo se encuentran de manera diferente y en cada uno de ellos el médico actúa según un diverso sentido: primero, como persona que participa de una necesidad de otro, luego como realizador técnico y, al final, como compañero personal del paciente, “prójimo de un prójimo”.

c) *Tipos de relación médico-enfermo según el objetivo de la relación*. Tatossian, a su vez, ha propuesto dos tipos de relación médico-paciente teniendo en cuenta si dicha relación es directamente interpersonal o, por el contrario, se halla limitada a un determinado órgano enfermo que ha de ser tratado. En el primer caso, la enfermedad es considerada como una parte del todo personal que es el enfermo abarcándolo en su integridad somática, afectiva y espiritual. Es la medicina “de dos personas”. Es, sobre todo la relación que se da en psiquiatría y en psicoterapia. En el segundo caso la relación queda centrada en un órgano afectado. Esta relación es más de naturaleza operativa y funcional, con un objetivo más bien “reparador” de la lesión orgánica. Este modelo es muy corriente en la práctica médica general y siempre está expuesto a reducir la relación tanto en el sentido específicamente clínico (el enfermo se limita al órgano) cuanto en un sentido ético-antropológico que lleva a excluir de la visión del médico la realidad personal del paciente que es el sujeto de la enfermedad.

En una línea similar a la de estos modelos puede mencionarse, también, el modelo propuesto por Pedro Laín Entralgo, en su clásica obra *La relación médico-enfermo*[683]. Allí, enraizado en la gran tradición griega y cristiana, tras ubicar la relación médico-paciente en el contexto de las relaciones humanas, este autor pasa a caracterizarla como una “relación

[683] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Madrid 1964.

cuasi diádica", intermedia entre la amistad y el amor (*filía iatriké*) y distingue en ella cuatro momentos: *afectivo*, *cognoscitivo*, *operativo* y *ético-religioso*. Por su parte, Karl Jaspers menciona las etapas vinculantes de la acción médica desde las más exteriores, impersonales e inmediatas hasta aquella que consuma el vínculo, la etapa de "la comunión existencial" de médico y enfermo[684].

Los modelos de relación médico-paciente que acabamos de exponer representan -con sus variantes- lo más significativo de lo que podemos llamar la "tradición hipocrática". De alguna manera, todos estos modelos dan por sentado que la relación médico-enfermo, si bien es una relación básicamente interpersonal, es no obstante muy específica lo que introduce en ella ciertos caracteres propios como la asimetría funcional (a favor del médico) y la obvia presencia del elemento técnico que ha de ser siempre conjugada, como ya vimos, con la realidad del sujeto sobre el cual opera la técnica. Hay, pues, en todos ellos, una suerte de fondo común que, en mayor o menor medida, ha estado siempre presente en la historia de la medicina "clásica" o "canónica".

Pero ocurre que algunas corrientes, de hecho dominantes en la bioética contemporánea, vienen a proponer -explícita o implícitamente- una *ruptura* con ese fondo común que acabamos de mencionar. Y en este punto debemos consignar dos fenómenos, ambos típicamente modernos, que -a nuestro modo de ver- dan razón de esta ruptura. Nos referimos, de una parte, a la ya mencionada y analizada tecnociencia y, de otra, al dominio creciente de una mentalidad secularista e inmanentista adscripta a formulaciones éticas de cuño racionalista (kantiano o neo-kantiano) con su robusta afirmación de una voluntad humana absolutamente autónoma.

Del fenómeno de la tecnociencia ya nos hemos ocupado. Baste recordar que en tanto significa una absorción total del conocimiento por parte de la técnica (concebida en términos de puro poderío operativo) y una reducción de toda racionalidad a la *ratio tecnica*, cualquier perspectiva moral queda, de hecho, excluida de su horizonte. Proyectada al campo médico, no cabe esperar de la tecnociencia más que un abusivo y creciente ejercicio

---

[684] *Cfr*. JASPERS, K., *Esencia y crítica de la psicoterapia*, Buenos Aires 1959. Para un estudio de la relación médico- enfermo en Jaspers puede consultarse GONZÁLES DE PABLO, A., *La medicina en la obra de Karl Jaspers*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Medicina, Departamento de Historia de la Medicina, Madrid 2015, p. 452 y siguientes.

del poder operativo de la tecnomedicina sobre el hombre constituyendo -si se nos permite el neologismo- una genuina *iatrocracia*.

Pero es necesario detenerse a analizar el segundo de los fenómenos mencionados: el inmanentismo ético, fruto a su vez de un inmanentismo antropológico. Tópico central y recurrente de esta mentalidad ética y antropológica es la recusación de un supuesto modelo de relación médico-enfermo, al que se identifica como *paternalismo médico*, y que es atribuido, sin demasiados matices, a la medicina "tradicional". Tal paternalismo es un resabio del pasado que debe ser definitivamente superado.

A este modelo paternalista, identificado, a veces, con la benevolencia, otras con el utilitarismo y considerado, en general, como un modelo activo-pasivo que deja a un lado la participación del enfermo y otorga el protagonismo exclusivo al médico, se suele oponer los llamados modelos contractuales o asociativos-participativos. Una nota editorial del *British Medical Journal*, publicada en septiembre de 1999, bajo el título de *Paternalism or partnership?*, ilustra acerca de esta tendencia, firmemente afianzada en amplios círculos de la bioética contemporánea, a rechazar el paternalismo y a sustituirlo por un tipo de relación llamada contractual o de asociación. Veamos algunos pasajes de esta editorial:

> *Los pacientes se han vuelto adultos y no hay retorno*. El paternalismo es endémico en el Sistema Nacional de Salud. Puede ser benévolo y bien intencionado, pero tiene el defecto de crear y de mantener una dependencia malsana que no va acorde con otras tendencias presentes en la sociedad. La suposición de que el médico (o la enfermera) son quienes más saben al tomar decisiones en nombre de los pacientes sin su participación; y el sentirse amenazados cuando los pacientes tienen acceso a las fuentes alternativas de la información médica: estas muestras de paternalismo no deben tener ningún lugar en el cuidado médico moderno[685].

Luego de enfatizar la importancia de promover una efectiva asociación entre los médicos y los pacientes y entre los encargados de formular las políticas de salud y las comunidades, continúa:

> Los socios trabajan juntos para alcanzar metas comunes. Su relación se basa en el mutuo respecto de las habilidades y las capacidades de cada uno y en el reconocimiento de las ventajas de combinar estos recursos para alcanzar

[685] *BMJ* 1999; 319: 719-720 (18 September).

> resultados beneficiosos. Las sociedades exitosas son no-jerárquicas y los socios comparten la toma y la responsabilidad de la decisión. La clave para establecer acertadas asociaciones médico-paciente es, por lo tanto, reconocer que los pacientes también son expertos. El doctor está, o debe estar, bien informado sobre las técnicas de diagnóstico, las causas de la enfermedad, pronóstico, las opciones del tratamiento, y las estrategias preventivas; pero solamente el paciente conoce su experiencia de la enfermedad, las circunstancias sociales, los hábitos y conductas, las actitudes de riesgo, los valores, y las preferencias. Ambos tipos de conocimiento son necesarios para manejar la enfermedad con éxito, así que ambas partes se deben preparar para compartir la información y para tomar decisiones en común. La preocupación por igualar las relaciones entre los profesionales de la salud y el público lego está tomando gran impulso [...] El nuevo énfasis está en la información compartida, la evaluación compartida, la toma de decisión compartida, y las responsabilidades compartidas[686].

Como puede verse, en este modelo asociativo-participativo incluso la preeminencia funcional del médico resulta anulada a favor de una absoluta igualdad “funcional” de los dos términos de la relación.

Hay una cuestión de fondo en todas estas propuestas contractualistas que consiste, a nuestro juicio, en la supremacía del llamado “principio de autonomía” que, en el contexto de la denominada “bioética de los principios” -formulada por Beauchamp y Childress en 1979, en su obra *Principles of Biomedical Ethics*- entra en colisión con el “principio de beneficencia”[687]. Ocurre que los cuatro principios (beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia) propuestos, en su momento, por los autores mencionados en un intento por consensuar las distintas versiones de la bioética, no tuvieron el éxito buscado. Pronto se manifestaron no sólo inconducentes en el plano teórico (en rigor no se trata de verdaderos principios científicos sino apenas de unos postulados prácticos) pero también en el plano operativo. Porque, aún en el supuesto caso de ser aceptados universalmente, permanece en pie el orden de prevalencia de uno sobre otro. Es evidente que en una concepción más proclive a los modelos “clásicos” y “canónicos” de la medicina, el principio de beneficencia es colocado por sobre los otros. En cambio, en el contexto del rígido individualismo anglosajón, el lugar principal se lo lleva la autonomía. He aquí la colisión de principios de la que hablábamos.

---

686 *Idem*.

687 *Cfr*. BEAUCHAMP, T.L., JAMES F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press 1979.

En resumen, pues, se tiende a distinguir dos modelos básicos de relación médico-paciente: el paternalista y el contractual. Como puede observarse, el llamado modelo paternalista privilegia el principio de beneficencia; el contractualista, la autonomía. En cuanto a las reglas, mientras el primero antepone el deber respecto de la terapéutica (privilegio terapéutico), el segundo se pliega estrictamente a las obligaciones contractuales. Se ha de tener en cuenta, además, otros dos elementos: al modelo paternalista se lo asocia con una ética utilitarista; al modelo contractual, en cambio, se lo vincula con un paradigma ético deontológico.

2. *Balance crítico de los modelos expuestos.*

Después de esta somera revisión nuestra primera pregunta es si esta distinción de modelos de relación médico-enfermo resulta válida. Digamos, de entrada, que no coincidimos con este criterio -aún más, lo rechazamos- según el cual la oposición está dada entre los resabios del viejo paternalismo médico -el “pecado histórico de la medicina”- que niega la autonomía del sujeto humano enfermo y la sustituye mediante el ejercicio de una cierta “benevolencia”, y la moderna reivindicación de la autonomía del paciente que irrumpe, así, con ímpetu, en el centro del escenario de la medicina actual.

Esta oposición nos parece bastante simplista y no siempre puede abogar en su favor la verdad histórica. Es, además, dialéctica, y -lo que es aún más grave- resulta sumamente proclive a dejarse contaminar por ciertos esquematismos ideológicos espurios que ningún lugar tienen en el ámbito de la discusión científica. Por otra parte, ella responde a un criterio típicamente iluminista y, por ende, moderno, que tiende a una permanente ruptura con el pasado en una suerte de progresismo utópico asumido ingenua y acríticamente.

Esta actitud, lo sabemos por experiencia, suele ser, con frecuencia, fuente de serios errores y de no pocas dificultades, dentro y fuera de la medicina. De hecho, la pretendida introducción del paciente como un sujeto dotado de pura autonomía no garantiza, contra lo que puede suponerse, una plenitud humana de la relación toda vez que, a menudo y gracias a una mentalidad rígidamente contractual y jurídica, lo que se logra es más bien una efectiva separación entre médicos y enfermos antes que una real unión. Entendemos, además, que la acusación de paternalismo lanzada contra toda relación médico-enfermo que incluya a la benevolencia como uno de sus principales factores, es abusiva. En todo caso,

aquellos modelos de relación médico-paciente que, en verdad, ignoran o ignoraron en el pasado la libertad, la autonomía y la dignidad del enfermo responden o respondieron -antes que a una visión benevolente y paternalista- a modelos médicos plasmados sobre el molde del positivismo cientificista y, en la actualidad, de la tecnociencia más arriba mencionada. En ninguna época histórica, y menos en la presente, el médico ha podido substraerse a la tentación fáustica de dominar al hombre o de fabricarlo en las secretas retortas de los laboratorios.

Por eso nos parece que la categorización de los modelos de relación médico-enfermo hoy en juego no pasa por la disyuntiva paternalismo vs. autonomía. En su lugar proponemos otra basada en la consideración de los siguientes elementos, a saber, la técnica (*elemento cognoscitivo-operativo*), el bien (*elemento teleológico*), la situación inter personal (*elemento vinculante*). De acuerdo con estos tres elementos nos parece posible establecer tres grandes modelos de relación médico-enfermo.

Un primer modelo es el que llamaremos *modelo iatrocrático*: en él prevalece la técnica como valor central y presupuesto esencial; el bien sólo es visto en términos de utilidad y eficacia; la situación inter personal es exclusivamente activo-pasiva (operador-objeto operado). Un segundo modelo, el *modelo contractual*: la técnica está presente en términos de información compartida y de consentimiento informado; el bien queda sustituido y/o condicionado por la autonomía del paciente que es aquí el elemento privilegiado; el elemento vinculante es el contrato según diversas modalidades (tipo prestador-usuario, libre asociación, etc.). La consigna del médico es: *me cuido del enfermo* (potencial querellante). La del paciente: *compro al médico* (por tanto, exijo garantía y el máximo provecho). Un tercer modelo, el *modelo médico canónico de la tradición hipocrática*: procura, en general, armonizar los tres elementos cada uno de los cuales tiene una prevalencia relativa según el grado, el momento, la circunstancia o el objetivo de la relación. La técnica domina el momento diagnóstico-operativo; el bien, entendido generalmente como algo atinente, por igual, a la técnica y a la persona del enfermo, constituye el fin y la culminación de la relación; el elemento vinculante responde, en general, a una cierta actitud mutuamente afectiva, una suerte de "instinto de ayuda" por parte del médico y de entrega confiada por parte del paciente. Se trata, desde luego,

solamente de tipos o modelos abstractos los que, de hecho, no se dan nunca en la realidad en estado puro sino que se entrecruzan e imbrican entre sí.

3. *Una mirada desde la tradición médica y filosófica*.

En nuestro análisis de los diversos modelos de relación médico-paciente, hicimos referencia a una cierta ruptura del llamado modelo contractual (y lo mismo vale para el denominado "modelo iatrocrático") con lo que hemos designado, genéricamente, medicina tradicional o canónica inserta en la gran tradición hipocrática a la que ya nos hemos referido en su momento. Ahora bien, si tenemos en cuenta tal ruptura, entonces se nos impone una mirada a nuestro tema desde esta tradición, pues sólo en ella hallaremos las claves que nos permitan entender nuestras dificultades presentes y esbozar, al menos, algunas respuestas.

¿Cómo fue entendida, en el marco de esta tradición, la relación médico-paciente? En sus momentos originales, es decir, en la medicina griega, nada nos autoriza, históricamente hablando, a ir más allá de aquello que Laín Entralgo llama el "instinto de ayuda" que bulle, a modo de hábito natural, en todo hombre. En la medicina hipocrática, este instinto de ayuda apareció con mayor o menor presencia según ciertos condicionantes sociales o culturales. En efecto, la sociedad griega conoció la odiosa división de médicos de esclavos y médicos de hombres libres. Hubo, sin duda, en aquella cultura helénica, médicos que practicaron su arte por el único móvil del prestigio y del lucro; otros, más bien, movidos por un doble amor a la profesión y a la naturaleza. Pero, no obstante, no puede negarse a la ética hipocrática el mérito central de haber aceptado ese instinto de auxilio y puesto la técnica a su servicio y al del enfermo. Hubo, como lo dijimos en su momento, una *philothecnia* ordenada a una *philanthropía*.

Para iniciar nuestra reflexión basta, por ahora, que nos apropiemos de este "instinto de ayuda". Toda ayuda, por cierto, presupone una necesidad que debe ser atendida. Por tanto, la relación médico-enfermo, en su primaria inmediatez, es *el encuentro de una persona (el enfermo) que padece una necesidad relativa a su estado de salud, cuya naturaleza, características, causas, peligros y efectos actuales y futuros ignora, y otra persona, un médico (o alguien que oficie de agente de salud) capaz de brindar una ayuda eficaz pues posee los conocimientos técnicos y científicos para ello.* Hemos establecido,

pues, un primer punto de fundamental importancia: la dualidad *necesidad-ayuda* es el presupuesto básico de la relación médico-enfermo.

Pero ahora debemos avanzar y preguntarnos ¿en qué tipo de relación humana puede tener cabida esta dualidad necesidad-ayuda? Sin duda en más de uno. Parafraseando a Laín Entralgo, existen, cuanto menos, cuatro modos de vínculos inter humanos en los que cabe brindar ayuda a una necesidad. Primero, una relación eminentemente técnica en la que el médico es, ante todo, *medicus sapiens*. Segundo, una relación lucrativa: el *medicus cupiens*. Tercero, una relación institucional burocrática: el *medicus fungens*. Cuarto, una relación afectiva en la que hallamos al *medicus adiuvans*. Pero en tanto las tres primeras modalidades pertenecen a un mismo tipo de relación que podemos caracterizar como *alienante*, en el sentido de *alienus*, de "ajenidad", sólo el cuarto modo corresponde a una auténtica relación de "projimidad" y, por lo tanto, resulta el más cumplido y pleno modo de relación humana y, por ende, de relación médico-enfermo[688].

Este último modo de relación, entra de lleno en el orden del amor y, más propiamente, en el amor que de acuerdo con Santo Tomás conocemos como *amor amicitiae*, el amor de amistad. Vamos a tomar para nuestro análisis un breve texto del Aquinate que ilustra lo que decimos:

> Como enseña el Filósofo en el Libro II de la *Retórica*, amar es querer el bien para otro; así, pues, el movimiento del amor se dirige a dos cosas, a saber, al bien que se quiere para alguien -ya sea para uno mismo o para otro- y a aquel para quien se quiere el bien. Ergo, al bien que se quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia; y aquel para quien se quiere el bien se le tiene amor de amistad. Esta distinción es según lo primero y lo posterior. En efecto, lo que se ama con amor de amistad, se lo ama por sí y en absoluto; en cambio lo que se ama con amor de concupiscencia no se lo ama ni por sí mismo ni en absoluto sino se lo ama en razón de otra cosa[689].

Lo que dice Santo Tomás es que hay cosas a las que amamos no en sí mismas sino en tanto las queremos, o bien para nosotros mismos o bien para otros; pero, e insistimos, nuestro amor no acaba en ellas sino que las amamos en razón de otra cosa u otro fin. Por otro lado, amamos también a aquellos para quienes queremos estas cosas que amamos; y a

---

[688] *Cfr*. LAÍN ENTRALGO, P., *La relación médico enfermo*…, *op. cit.*, p. 235 y siguientes.
[689] *Summa Theologiae* I-IIae, q 26, a 4, *corpus*.

estos sí los queremos por sí mismos sin ninguna referencia posterior a nada; por tanto, ahora, el movimiento del amor alcanza su término. Pues bien, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, el amor de los bienes que sólo se aman en relación a otra cosa es el amor de concupiscencia y el amor de los bienes que se aman por sí mismos es el amor de benevolencia. Por eso, en el texto paralelo del *Comentario de las Sentencias* concluye el Santo Doctor que el amor de benevolencia es el principio de la amistad: "y este es el amor de benevolencia que es el principio de la amistad como dice el Filósofo"[690].

El amor de benevolencia es el fundamento de toda amistad. Por lo que concluimos que si es lícito hablar de una amistad médica ésta no puede tener otro principio que el amor benevolente. En el marco de esta amistad médica -*filía iatriké*- el médico ama su arte ya para sí mismo, por el placer que todo conocimiento trae consigo, ya para el enfermo a quien desea auxiliar y no tiene para ello más que el arte; pero no se alcanzaría una amistad verdadera si el objeto final de este amor no fuese el propio enfermo. Ahora entendemos mejor lo que antes dijimos: una *philothecnia* que se ordena a una *philanthropia*. Y entendemos, también la miopía de quienes creen ver en esta benevolencia una negación del enfermo como sujeto moral. Sólo el amor afirma al otro en su ser, en su dignidad, en su libertad.

Pero hay, todavía, un aspecto más a considerar. En la relación médico-paciente (fundada como acabamos de ver en la amistad cuyo principio es el amor de benevolencia) hay un presupuesto insoslayable, a saber, un conocimiento que se ordena a la acción ya que el acto médico por su propia naturaleza y finalidad es, a un tiempo, cognoscitivo y operativo. Sin duda para que esto sea posible se requiere que el conocimiento sea recto y la acción eficaz. Ahora bien, todo conocimiento orientado a la acción pertenece, como más arriba se explicó, al ámbito de la razón práctica y a sus respectivos ámbitos del obrar moral y del hacer productivo. De este modo vuelven a ingresar en el campo de nuestra consideración las dos virtudes, ya conocidas, de la razón práctica: la prudencia, en el orden moral, y el arte, en el orden productivo. Toda acción médica, como se dijo, requiere la concurrencia de un juicio prudencial y de un juicio técnico.

Pero también dijimos que la prudencia que se requiere en conjunción con el acto médico es la prudencia moral, en sentido propio, que es la que permite el recto uso del arte

---

690 *In Sententiarum* III, d 29, q 1, a 3, *corpus*.

médica; y puesto que la medicina no es sólo *philothecnia* sino, además, *philothecnia* ordenada a la *philanthropia*, hemos de concluir que ella en cuanto arte se orienta, en última instancia, al bien total del hombre pues como enseña Santo Tomás, el fin de toda ciencia y de todo arte es la bienaventuranza del hombre[691]. Ahora bien, sabemos que la acción del arte es transitiva ya que la acción productiva sale fuera del hombre, mientras que la prudencia, por su propia condición de *recta ratio agibilium*, es inmanente al sujeto que obra; sin embargo, nos animamos a afirmar que hay un caso -el único- en el que la prudencia se hace, también ella, transitiva. Y es, como dice Pieper, precisamente, el caso del amor de amistad.

> Sólo el amigo, y si es prudente, puede coasumir la decisión del amigo desde el mismo yo (y, por tanto, no del todo desde fuera) de este último, al que el afecto viene a ser como propio, pues, merced a la acción unificadora del amor, está facultado para contemplar la situación concreta de la decisión desde, vale decir, el centro inmediato de la responsabilidad. De ahí que sólo al amigo sea posible también [...] preformar la decisión del amigo mostrando por modo de consejo el camino recto o [...] a la manera de un juez, dictaminar acerca de su bondad o maldad[692].

Desde la acción unificadora del amor y merced a la virtud del buen consejo, el médico puede *co-asumir* las decisiones del paciente, sobre todo aquellas de eminente naturaleza moral y de fuertes repercusiones existenciales (eutanasia, abstención terapéutica, aborto y tantas situaciones cotidianas en la vida de cualquier médico), en el horizonte del bien que ha de ser realizado. Y no sólo la decisión puede ser co-asumida; también el propio destino de enfermedad con su carga de drama y de misterio. Lejos estamos, aquí, de aquel absolutismo de la autonomía que, en el fondo -y ahora lo vemos claramente- significa abandonar al hombre a una soledad desgarradora y cruel en la que toda voz y toda ayuda han cesado. La idea de un sujeto moral autónomo y autosuficiente no es sino una construcción abstracta del inmanentismo antropológico y ético que hoy nos domina. No hay tal hombre autónomo en la realidad de nuestra medicina cotidiana sino hombres concretos con sus angustias, sus dudas y su explícita o callada necesidad de amor.

---

691 *Cfr. In Metaphysicorum, prooemium*.
692 PIEPER, J., *Prudencia y templanza*, Madrid 1969, p. 85.

No es nuestra intención sumar a los modelos de relación médico-enfermo uno más. Pero, ateniéndonos al legado de la tradición del realismo médico, nos animamos a proponer el que hemos llamado, precisamente, modelo médico canónico de la tradición hipocrática; en el marco de este modelo, la relación médico enfermo se nos presenta como *una unión fundada en el amor benevolente, regida por la técnica, imperada por la prudencia, destinada a prestar una ayuda eficaz a la necesidad de un hombre enfermo, capaz de coasumir decisiones y llamada a culminar en una amorosa y lúcida co-asunción de un destino de enfermedad*.

Epílogo

A modo de recapitulación final

Llegados al final de nuestras indagaciones se impone, a modo de epílogo, una recapitulación de todo lo visto. Hemos partido del estudio de las relaciones entre filosofía y medicina desde una doble perspectiva, la histórica y la epistemológica; y nuestra primera conclusión es que ambas disciplinas alcanzaron en un determinado momento una fecunda unión que hizo de la medicina un arte arquetípica y una fuerza cultural de primer orden en la civilización occidental. La lamentable separación que sucedió después, a favor de radicales cambios de frente en la concepción del mundo, del hombre y de la ciencia, documenta la existencia de una serie de dificultades que terminaron por separar, en definitiva, la medicina de una adecuada comprensión y asunción de la realidad del hombre.

Es en este proceso, que culmina en la crisis del positivismo de finales del siglo XIX y principios del XX, donde se inserta la aparición del fenómeno conocido como "modelo médico antropológico" o simplemente, antropología médica cuyas expresiones más aquilatadas y representativas hemos analizado. Sin mengua del reconocimiento que esta antropología médica merece por su incuestionable aporte no sólo a la medicina sino al pensamiento y a la cultura de nuestro tiempo en general, pudimos constatar algunas insuficiencias de frente a ciertas cuestiones nuevas. Es que aquella antropología médica surgida sobre todo en la llamada Escuela de Heidelberg aparecía, en principio, desprovista de algunos elementos conceptuales con los que pudiera hacer frente al triple desafío técnico, ético y antropológico que caracteriza el tiempo actual.

Asumiendo, pues, todo cuanto puede y debe ser asumido del rico legado histórico de aquella antropología médica nos decidimos a emprender nuestro propio camino. Esto no supone, en absoluto, ninguna pretensión de originalidad ni menos, aún, de ruptura. La idea de una integración de todos los aportes heredados en la rica tradición de la filosofía realista ha sido la clave de bóveda de nuestro trabajo. De aquí que nuestros primeros pasos en este camino se orientaron a indagar los lineamientos generales de la filosofía de la ciencia, tal como aparece desarrollada en el pensamiento de Aristóteles y, sobre todo, en el de Tomás

de Aquino, a fin de establecer para la antropología médica un estatuto epistemológico propio con objeto material y formal debidamente formulados y un método adecuado a dichos objetos. Los pasos posteriores se orientaron hacia lo que hemos denominado una "teoría antropológica" inspirada también en la fuente inagotable del realismo filosófico en diálogo siempre con todas las aportaciones del pensamiento moderno tanto el filosófico como el médico. En este sentido pasamos revista a cuatro grandes temas antropológicos que consideramos claves, a saber, la naturaleza del hombre vista en la perspectiva de la doctrina hilemórfica, la compleja actividad humana analizada, también, en dicha perspectiva, la vida apetitiva y pasional y la importante noción del hábito. Estos cuatro temas referidos, a su vez, a la unidad de la persona.

Munidos, por tanto, de este arsenal conceptual nos pareció que estábamos en condiciones de indagar acerca de algunos tópicos centrales que constituyen el contenido temático específico de la antropología médica. Analizamos, así, la noción de salud, la enfermedad y, junto a ella, el tema de la muerte, para concluir con el análisis de la medicina como arte. Se trató, por tanto, de examinar a la luz de los cuatro temas de antropología general los cuatro grandes fenómenos médicos mencionados. Es decir, procuramos hacer antropología médica.

A la pregunta ¿qué es la salud? hemos respondido sobre la base de la noción de hábito y en el marco global de la perspectiva hilemórfica que la salud es un hábito entitativo que dispone al cuerpo a una mejor recepción del alma, esto es, la forma. A la hora de responder acerca de la esencia de la enfermedad la noción de pasión (integrada también en el marco del hilemorfismo) nos sirvió de segura guía. Anexo a la enfermedad se presenta el gran tema de la muerte al que hemos abordado en la perspectiva integral de una antropología de base hilemórfica pero en la que la naturaleza espiritual de la persona nos permite avanzar hacia una comprensión radical de la muerte como momento límite entre dos dimensiones, la temporal y la eterna. Por último nos hemos demorado en la consideración de la medicina como arte, en su inserción histórica en la antigua *tékhne* de la tradición hipocrática y en la necesidad de reivindicar esta antigua filiación ante los desafíos y los riesgos de la tecnociencia. Hemos resaltado que el sujeto de la acción técnica médica es la persona humana en su íntegra realidad de cuerpo y alma y que no es un sujeto mudo e inerte sino un sujeto que pide ser oído, respetado y tenido en cuenta. Cuando lo oímos y lo

tenemos en cuenta entonces la técnica se abre, necesariamente, más allá de sí misma y entiende que el bien técnico no es el bien mayor sino que integra un conjunto ordenado y jerarquizado de bienes en el que ocupa un lugar propio e intransferible. Podemos llamar a esto la auto trascendencia de la técnica, su apertura al mundo específicamente humano y, por ende, su ingreso en el orden moral. Todos estos temas han sido vistos en la perspectiva formal de la antropología médica. Algunos de estos temas son parte, también, de la ética médica por lo que se impone una distinción de ambas perspectivas. La perspectiva ética, en efecto, apunta a la bondad o maldad de los actos humanos. La perspectiva antropológica, en cambio, apunta a la radicalidad humana de los fenómenos humanos.

Pues bien, tras este recorrido la pregunta final es esta: ¿qué importancia tiene en la vida concreta del médico el conocimiento de la antropología médica? ¿Qué puede ella proporcionarle en orden al ejercicio de la profesión? Hay un riesgo en la respuesta que intentemos dar a estas preguntas que debe ser evitado. Tal riesgo consiste en pretender que la respuesta pueda ser dada en los límites exclusivos de los presupuestos inmediatos de la acción médica. Efectivamente, en lo que respecta al diagnóstico y al tratamiento de las enfermedades la antropología médica nada puede decirnos porque carece de competencia para ello.

Pero evitaremos el riesgo de esta respuesta negativa si la pregunta la formulamos desde otra perspectiva: ¿cuál es, más allá del diagnóstico y del tratamiento, la razón última de ser de la medicina y el fundamento último de nuestros conocimientos médicos? Porque siempre se han de buscar las razones últimas de lo que somos y hacemos ya que sin ellas, sin esas razones supremas, nada propiamente humano tiene sentido. Pues bien, la respuesta es sencillamente esta: la razón última de la medicina no es la biología, ni la genética, ni la estadística aun cuando sin ellas no nos sea posible ser médicos. La razón última de la medicina es la antropología.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Fragmentos presocráticos*. Introducción y notas de Bernabé, A., Alianza editorial, Madrid 2006.

Acosta, M., *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Publicep Libros Digitales, Madrid 2006.

Alby, J.C., "La concepción antropológica de la medicina hipocrática". En *Enfoques* 2004, XVI (1).

Allers, R., *Pedagogía sexual y líneas principales analítico-existenciales*. Editorial Luís Miracle, Barcelona 1972.

Amaya. J. M., y Murillo. J. I., "Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar", en Revista *Scripta Theologica*, mayo-agosto 2007, vol. 39, Issue 2, 607-635.

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

Aristóteles, *Categorías.*

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*.

Aristóteles, *Física.*

Aristóteles, *Metafísica.*

Aristóteles, *Retórica*.

Aristóteles, *Poética.*

Avicena, *Avicena Latinus. Liber de anima, seu sextus de naturalibus* IV-V (86). Édition critique de la traduction latine médiévele, par S. Van Riet, Louvain 1968.

Bazán, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*. En *Revue philosophique de Louvain*, vol. 81, n. 51, año 1983.

Beauchamp, T.L. & Childress, J.F., *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press, Oxford 1979.

Bilochi, G.C., *El dinamismo del alma humana. El alma como motor del cuerpo [El corazón como primer motor en Tomás de Aquino]*. En “La persona Humana: divina, angélica y humana”, *Actas del Primer Congreso Internacional Tomista*, Colección del Centro de Estudios Tomistas, Providencia (Chile) junio de 2014.

Boros, G., “Seventeenth-Century theories of emotion and their contemporary relevance”. En *European Journal of Analytic Philosophy*, 2 (1), 2006,

Buber, M., *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México 1973.

Büchner, F., *Cuerpo y espíritu en la medicina actual*. Rialp, Madrid 1969.

Bourdieu, P., *Sociología y Cultura*. Grijalbo, Méjico 1990.

Cannon, W.B., *La sabiduría del cuerpo*. Séneca, México 1941.

Caponnetto, M., “Angustia existencial e inquietud cristiana”. En revista *Psychologica*, 3, 1979.

Caponnetto, M., Abud, J., Alonso, E., *¿Qué es la Psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la Psicología*. Gladius, Buenos Aires 2016.

Caponnetto, M., *Las dificultades de la psicología escolar*. En *Revista Estrada*, 8, Buenos Aires 1981.

Caponnetto, M., *El hombre y la medicina*. *Introducción a la antropología médica*. Scholastica, Buenos Aires 1992.

Caponnetto, M., *Viktor Frankl. Una antropología médica*. Instituto Bibliográfico, Buenos Aires 1994.

Cassirer, E., *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Caturelli, A., *Dos, una sola carne*. Gladius, Buenos Aires 2005.

Christian, P., *Medicina Antropológica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997.

Clementis Alexandrini, *Stromatum.*

Collado, S., "¿Todo es materia? ¿Es el materialismo la única interpretación posible?" En Soler Gil, F.J. y Alfonseca, M. (coordinadores), *60 preguntas sobre ciencia y fe respondidas por 26 profesores de universidad.* Stella Maris, Madrid 2014.

Dalbiez, R., *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*. Club de Lectores, Buenos Aires 1987.

Damasio, A.R., *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Andrés Bello, Santiago de Chile 1997.

Damasio, A. R., *Sentir lo que sucede*. Andrés Bello, Santiago de Chile 2000.

Descartes, R., *Las pasiones del alma*, versión española de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Tecnos, Madrid, 1997.

Díaz, A., O.P., "La estabilidad espiritual: ¿evasión o superación de sí mismo?" En *Cuadernos de Espiritualidad y Teología*, A. VII, n. 19, Santa Fe 1997.

Dubarle, D., O.P., "Pouvoirs et responsabilités de la science au seuil du XXe siècle". En *Bulletin de la classe des sciences*, tome 63, 1977.

Dussel, E., *La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica*. En Revista *Sapientia*, vol. XXII, 1967

Echavarría, M.F., "Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino". En revista *Espíritu* LXVI, n. 154, 2017.

Echavarría, M.F., *Estudio Preliminar* a la versión española de la *Cuestión Vigésimo quinta de las Cuestiones Disputadas sobre la Verdad, la sensualidad*. Ucalp, La Plata 2012.

Fabro, C., *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, a cura di Christian Ferraro. EDIVI, Segni 2005.

Fabro, C., *La fenomenologia della percezione*. En *Opere Complete* 5. EDIVI, Segni 2006.

Fabro, C., *Percezione e pensiero.* En *Opere Complete* 6. EDIVI, Segni 2008.

Forcellini, E., *Lexicon Totius Latinitatis*, versión digital: http://linguax.com/lexica/forc-news.php

Forment, E., "Primacía de la incomunicabilidad de la persona*".* En *EAquinas*, Año 2, agosto 2004.

Fragmentos presocráticos, de Tales de Mileto a Demócrito, Introducción, Traducción y Notas de Alberto Bernabé. Alianza Editorial, Madrid 2006.

Fraile, G., OP, *Historia de la Filosofía*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997.

Frankl, V.E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder, Barcelona 1990.

Frankl, V.E., *La voluntad de sentido*. Herder, Barcelona 1988.

Frankl, V.E., *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Editorial San Pablo, Buenos Aires 2003.

Frankl, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de Cultura Económica, México 1980.

Frankl, V.E., *Teoría y terapia de las neurosis. Introducción a la terapia y al análisis existencia.* Herder, Barcelona 2011.

Galak, E., "Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?", VI Jornadas de Sociología de la UNLP, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf

Galeno, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*. Bailière, J.B., Paris 1854.

Genta, J.B., *Principios de la Política*. Editorial Cultura Argentina, Buenos Aires 1970.

Giménez Amaya, J.M. y Murillo, J.I., “Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”. En revista *Scripta Theologica*, vol. 39, mayo-agosto 2007.

Giménez Amaya, J.M., *Cerebro y alma: nuevas formas de mirar un viejo problema*. En https://www.unav.edu/documents/6709261/7026375/cerebroyalma.pdf, Universidad de Navarra, Grupo Ciencia, Razón y Fe, sin fecha de edición.

Gonzáles de Pablo, A., *La medicina en la obra de Karl Jaspers*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Medicina, Departamento de Historia de la Medicina, Madrid 2015.

González Recio, J.L, *Teorías de la vida*. Síntesis, Madrid 2004.

González, Z., *Historia de la Filosofía*. Agustín Jubera, Madrid 1886.

Gracia Guillén, D., *Aproximación histórica a la antropología médica*. En *Asclepio* 24, 1972.

Gracia Guillén, D., *La estructura de la antropología médica*. En *Realitas*, Seminario Xavier Zubiri I. Trabajos (1972-1973). Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974.

Gracia Guillén, D., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Triacasatela; Colección Logos, nº 2, Madrid 2007.

Guardini, R., *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre.* Encuentro, Madrid 2014.

Guardini, R., *Cristianismo y sociedad*. Sígueme, Salamanca 1982.

Hatfield, G., "Mechanizing the Sensitive Soul". En Gideon Manning, (ed.), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Leiden 2012.

Heberden, G., *Commentarii de morborum historia et curatione*. Londini 1802.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid 2003.

Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid 2000.

Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*. Segunda edición española tomada de la cuarta edición alemana, primera edición electrónica, México 2012.

Hemmeler, K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Sígueme, Salamanca 2005.

Hernáez, A. M., *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Anthropos, Rubí (Barcelona) 2008.

Hipócrates, *Juramento Hipocrático. Tratados Médicos*. Gredos, Barcelona 1995.

Hottois, G., "Droits de l'homme et technique contemporaine: liberté responsable et liberté nihiliste". En *Les Études philosophiques*, n. 2 (abril- junio) 1986.

Huber, M. et alt.**, "**How should we define health?" en *The British Medical Journal* 2011; 343: d4163.

Irízar, L.B. y Castro, S., "El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino", en *Revista Lasallista de investigación*, vol. 10, n. 2, Antioquía (Colombia) julio-septiembre 2013.

Jaeger, W., *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México 1985.

Jaspers, K., *Esencia y crítica de la psicoterapia*. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1959.

Juanola, J.D.A., "Inteligencia animal y vis estimativa en Avicena y Santo Tomás de Aquino". En https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5244651.pdf).

Kandel, E.R., *Principios de neurociencia*. McGraw-Hill Interamericana de España, Madrid 2001.

Kottow Lang, M. y Bustos Domínguez, R (Editores), *Antropología Médica*. Editorial Mediterráneo, Santiago de Chile 2005.

Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalite*. Aubier-UNESCO, Paris1977.

Laín Entralgo, P., *Antropología de la esperanza*. Guadarrama, Madrid 1978.

Laín Entralgo, P., *Antropología Médica para clínicos*. Salvat, Barcelona 1986.

Laín Entralgo, P., *Harvey*. Colección Clásicos de la Medicina, vol. 1. Ediciones El Centauro, Madrid 1948.

Laín Entralgo, P., *Historia de la Medicina.* Salvat editores, Barcelona 1978.

Laín Entralgo, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Anthropos, Barcelona 2005.

Laín Entralgo, P., *La empresa de ser hombre*. Taurus, Madrid 1958.

Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*. Plenitud, Madrid 1965.

Laín Entralgo, P., *La medicina actual*. Seminarios y Ediciones, Madrid 1973.

Laín Entralgo, P., *La medicina hipocrática*. Alianza editorial, Madrid 1982.

Laín Entralgo, P., *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Revista de Occidente, Madrid 1964.

Laín Entralgo, P., *Subjetualidad, subjetividad y enfermedad*. En Biblioteca Virtual Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/subjetualidad-subjetividad-y-enfermedad/html/dcd54512-2dc6 11e2-b417-000475f5bda5_2.html

Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, Madrid 1961.

Lamas, F.A., y Albisu, D.M., "¿Qué es la Antropología General?" En Revista *Circa Humana Philosophia*, n. II, Buenos Aires 1997.

Lamas, F.A., *El hombre y su conducta*. Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires 2013.

Littrè, E., *Oeuvres complètes d´Hippocrate*. Paris 1839-1861

Llambías de Azebedo, J., *Max Scheler, exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Editorial Nova, Buenos Aires 1966.

Llorca, A., *Emmanuel Mounier o el filosofar al servicio de la persona*. En Revista *Espíritu* XXXII (1983), 141-156.

Lobato, A., O.P. (Director), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Tomo I, *El hombre en cuerpo y alma*. EDICEP, Valencia 1995.

Lolas Stepke, F., “La medicina antropológica de Heidelberg. Una perspectiva personal y algunas reflexiones”. En revista *Persona* de la Universidad de Lima (Perú), n. 11, 2008.

López Ibor, J. J., *La agonía del psicoanálisis*. Espasa Calpe, Madrid 1951.

López Ibor, J.J., *La angustia vital*. Paz Montalvo, Madrid 1969.

López Quintás, A., “La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini”. En Revista *Veritas*, vol. IV, n. 21, Valparaíso (Chile) 2009.

Malo Pé, A., “La antropología tomista de las pasiones”. En *Tópicos* 40, 2011.

Mandrioni, H.D., *Max Scheler*. *El concepto de espíritu en la antropología scheleriana*. Itinerarium, Buenos Aires 1965.

Maritain, J., *Freud y el Psicoanálisis*. En *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Club de Lectores, Buenos Aires 1980.

Maritain, J., *Tres Reformadores. Lutero. Descartes. Rousseau*. Encuentro, Madrid 2006.

Maritain, J., *La Persona y el Bien Común*. Club de Lectores, Buenos Aires 1968.

Martínez, N., *Breve análisis de algunas tesis centrales de la filosofía del Beato Antonio Rosmini.* En http://www.infocatolica.com/blog/praeclara.php

Meinvielle, J., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*. Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires 1948.

Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI editores, tercera edición, Buenos Aires 2007.

Mounier, E., *Le Personnalisme*. Les Presses universitaires de France, 7eme édition, Paris 1961.

Mounier, E., *Nuestro humanismo. Declaración colectiva*. En *Colección Esprit*, 26. Edición y traducción de Antonio Ruíz, Caparrós Editores, Madrid 1997.

Orengo García, F., *Ludolf von Krehl. Importancia de su pensamiento en el tránsito de la Medicina científico natural a la Medicina antropológica*. En Revista *Medicina & Historia*, n. 57, Segunda Época, Barcelona mayo de 1976.

Orígenes, *Contra Celso.* En Patrología Griega, Migne J.P, vol. XI, París, 1837.

Orringer, N., “La antropología médica de Pedro Laín Entralgo: historia y teoría”, En *Ars Medica. Revista de Humanidades,* 2008.

Outés, D. y Orlando, J., “Alcmeon de Crotona - El cerebro y las funciones psíquicas”. En Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, año XVII, vol. 15, n. 1, septiembre de 2008.

Padrón, H.J., “Tecnociencia y ética”. En *Acta Philosophica*, vol. 4, fasc. 2, 1995.

Paniker, R., *Ontonomía de la ciencia*. Gredos, Madrid 1961.

Pardo, A., “¿Qué es la salud?”, en *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 41, 1997.

Pérez Gaspar, M., “Modelos de relación médico-enfermo”. En *Manual del Residente de Psiquiatría*. Madrid 1997.

Pernoud, R., *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*. Paidós, Barcelona 2012.

Pieper, J., *Muerte e inmortalidad*. Herder, Barcelona 1977.

Pieper, J., *Sobre la esperanza*. Rialp, Madrid 1961.

Pieper, J., *Prudencia y templanza*. Rialp, Madrid 1969.

Platón, *Fedón.*

Platón, *Fedro.*

Platón, *Protágoras.*

Platón, *Leyes.*

Platón, *República.*

Pinckaers, S.Th, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido y su historia*. EUNSA, Pamplona 2007.

Queraltó, R., "Razón científica y razón técnica en el fin de la Modernidad". En *Anuario Filosófico,* 27, 1994.

Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona 1988.

Riera Palmero, J., Albi Romero, G., "El avicenismo renacentista en la Universidad de Salamanca", en *Llul,* vol. 27, 2004.

Roger Garzón, F., "El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo". En *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán,* V, Barcelona 2010.

Romero y Huesca, A., Ramírez Bollas, J., López Schietekat, R., Cuevas Velasco, G., De la Orta Rementería, J.F., Trejo Guzmán, L.F., Vorhauer Ramírez, S. y García Navarrete, S.I., *Galeno de Pérgamo: Pionero en la historia de la ciencia que introduce los fundamentos científicos de la medicina*, en *Anales médicos* de la Asociación Médica ABC, vol. 56, n. 4, Octubre-Diciembre 2011. En www.medigraphic.org.mx

Roqué Sánche, M.V., "Relación y mutua influencia entre la Filosofía y la Medicina Hipocrática". En *Ontology Studies*, 12, 2012.

Salovey, P. & Mayer, J., *Emotional Intelligence*. Baywood Publishing Co., Inc., New York 1990.

Rosmini Serbati, A., *Psicologia Libri Dieci*, Milano 1887.

San Agustín de Hipona, *De civitate Dei.*

San Agustín de Hipona, *Confesiones.*

Sánchez Garrido, P., "El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad". En *Revista Electrónica E-Aquinas*, año 4, octubre 2006.

Sanguineti, J.J., "El cuerpo intencional," ponencia presentada en la XXXII Semana Tomista, Buenos Aires 2007. En *www.academia.edu/3818663/El_cuerpo_intencional*

Sanguineti, J.J., "Filosofía de la mente". En *Philosophic*a, Enciclopedia filosófica on line, junio de 2008.

Sanguineti, J.J., "La especie cognitiva en Tomás de Aquino". En *Tópicos,* revista de Filosofía, n. 40, México julio 2011.

Sanguineti, J.J., “La cogitativa en Cornelio Fabro. Para una filosofía no dualista de la percepción”. En *Studium. Filosofía y Teología* 34, 2014.

Santo Tomás de Aquino, *Del movimiento del corazón*, versión bilingüe del *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*. Traducción de Víctor Basterretche. Prólogo, Nota Preliminar y Comentario de Mario Caponnetto. Athanasius/Scholastica, Buenos Aires 1994.

Santo Tomás de Aquino, *De principiis naturae.*

Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles.*

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae.*

Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia.*

Santo Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum.*

Santo Tomás de Aquino, *In De Hebdomadibus.*

Santo Tomás de Aquino, *In De sensu et sensato.*

Santo Tomás de Aquino, *In Liber De Anima Aristotelis Expositio.*

Santo Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum.*

Santo Tomás de Aquino, *In Physicorum.*

Santo Tomás de Aquino, *In Sententiarum.*

Santo Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.*

Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate.*

Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum.*

Santo Tomás de Aquino, *De mixtione elementorum*.

Scheler, M., *La idea del hombre y la historia*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires 1967.

Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1957.

Schwarz, O., *Medizinische Anthropologie*. S. Hirzel, Leipzig 1929.

Schwarz, O., *Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, herausgegeben*, Wien 1925. (Hay versión española: *Psicogénesis y Psicoterapia de los síntomas corporales*, traducción de Ramón Sarró, Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1932).

Sellés, J.F., *Curso breve de teoría del conocimiento*. Bogotá 1997. En http://jbposgrado.org/filcien/j-f-selles-curso-breve-de-teoria-del-conocimiento.pdf

Sellés, J.F., "Los filósofos y los sentimientos". Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, n. 227, Pamplona 2010.

Sgreccia, E., *Persona humana y personalismo*. En *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, n. 1, Murcia 2013.

Siebeck, R., *Medicina en movimiento*. Editorial Científico-Médica, Barcelona 1957.

Suárez, A., O.P., "Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista". En *Salmanticensis* 6, 1959

Tellez Maqueo, D.E., “La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana”. En *Open Insight*, vol. VIII, n. 13, enero-junio 2017.

Téllez Maqueo, D. E., “La relación de la voluntad con las pasiones según Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino”. En *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4, 2017.

Toledo Marín, L., Herrera Balboa, S., y Silva, C., “La agenda naturalista de las pasiones en la filosofía de la Modernidad temprana”. En *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia,* vol. 70, n. 1, 2018.

Tratados hipocráticos. Gredos, Madrid 2000.

Vázquez de Benito, M.C., *La Medicina de Averroes. Comentarios a Galeno*. Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca 1987.

Velasco Suárez, C.A., *Psiquiatría y persona*. EDUCA, Buenos Aires 2003.

Von Gebsattel, V., *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*. Rialp, Madrid 1966.

Von Gebsattel, V.F., *Antropología Médica*. Rialp, Madrid 1966.

Von Krehl, L., *Kranheitsform und Persönlichkeit*. Leipzig 1929.

Von Weisäcker, V., *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*. Gotinga 1954.

Von Weizsäcker, V., *El hombre enfermo. Una introducción a la Antropología Médica*. Luís Miracle Editor, Barcelona 1956.

Wolfson, H. A., “The internal senses in Latin Arabic and Hebrew Philosophic Texts”. En Wolfson H.A, *Sudies in the History of Phylosophy and Religion* I, 1973.

La medicina del siglo XX, sumida en el fenómeno de la tecnociencia y alejada de la tradición hipocrática –tradición en la cual es considerada una *filoteknia* ordenada a una *filanthropia*- vio renacer tanto la inquietud antropológica como la conciencia moral. Así surgieron con fuerza la antropología médica y la bioética.

La antropología médica, ciencia materialmente médica pero formalmente filosófica, debe constituirse como un saber integrador en el que el estudio filosófico de la naturaleza humana, en su composición corpóreo-anímica, ilumine el quehacer médico que opera sobre ella.


ISBN 978-987-1312-92-4

Editado por:



Universidad FASTA Ediciones